María Teresa Jarquín Ortega
Gerardo González Reyes

coordinadores

Religiosidades e identidades colectivas en México

Siglos XVI al XXI

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS, Y NO COMERCIALES

Religiosidades e identidades colectivas en México

Siglos XVI al XXI

El Colegio Mexiquense, A.C.

Dr. César Camacho
Presidente

Dr. José Antonio Álvarez Lobato
Secretario General

Dr. Raymundo César Martínez García
Coordinador de Investigación

María Teresa Jarquín Ortega
Gerardo González Reyes
coordinadores

Religiosidades e identidades colectivas en México

Siglos XVI al XXI

EL COLEGIO MEXIQUENSE a.c.

200.9 Religiosidades e identidades colectivas en México. Siglos XVI al XXI / Coords.
NTH María Teresa Jarquín Ortega y Gerardo González Reyes.— Zinacantepec,
1KLCM Estado de México: El Colegio Mexiquense, A. C., 2021.

285 p.: ils.
Incluye referencias bibliográficas

ISBN: 978-607-8509-81-2

1. Devoción y culto – México – Siglos XVI – XVIII. 2. Religiosidad – México – Siglos XVI – XIX. 3. Religión – México – Historia –Siglos XVI - XX. I. Jarquín Ortega, María Teresa, coord. II. González Reyes, Gerardo, coord.

Edición y corrección: Trilce Piña Mendoza
Formación y tipografía: Adriana Juárez Manrique
Diseño y cuidado de la edición: Luis Alberto Martínez López
Ilustración de portada: Luis Alberto Martínez López

CREATIVE COMMONS

Primera edición 2021

D.R. © El Colegio Mexiquense, A. C.
Ex Hacienda Santa Cruz de los Patos s/n,
col. Cerro del Murciélago,
Zinacantepec 51350, México
MÉXICO
Página-e: www.cmq.edu.mx

Esta obra fue sometida a un proceso de dictaminación académica bajo el principio de doble ciego, tal y como se señala en los puntos 31 y 32, del apartado V, de los Lineamientos Normativos del Comité Editorial de El Colegio Mexiquense, A.C.

Impreso y hecho en México/*Printed and made in Mexico*

ISBN: 978-607-8509-81-2

Contenido

Introducción 9

I. Las autoridades eclesiásticas y el control de la religiosidad popular en el periodo novohispano

La conformación de una devoción novohispana: La Inmaculada carmelitana 21
Víctor Cruz Lazcano

El fomento de la devoción a Santiago apóstol por José de Lezamis, cura del Sagrario Metropolitano (1699) 49
Rocío Silva Herrera

Capillas y oratorios en ciudad de México y alrededores, 1750-1808 61
Carolina Yeveth Aguilar García

II. Los sectores populares y sus expresiones de religiosidad: devociones y cultos en el México novohispano y decimonónico

Devociones para salvar el alma. Tres aspectos de la religiosidad entre los testadores de la villa de Toluca del siglo xvii 87
Gerardo González Reyes

La Virgen de los Dolores del Rayo de Zinacantepec y su santuario. Siglo xviii 141
Marco Antonio García Torres

¿Combatiendo el mal o el temporal? Santos y rituales entre los graniceros y *quiauhtlasque* del centro de México. Siglos xvii y xviii 155
Edwin Saúl Reza Díaz

Arte, devoción y milagrería popular. Los exvotos del Señor de Amecameca en el siglo xix 181
Antonio de Jesús Enríquez Sánchez

III. Nuevas propuestas para el estudio de la religiosidad y las identidades desde el presente

Dotes de gloria y vestidos de luz. Aproximación al estudio de los hábitos metafísicos entre los antiguos nahuas..... 225
Gilberto León Vega

"San Juan Diego"(¿1474?-¿1548?). A propósito de su canonización.... 259
Xavier Noguez

"San Isidro Labrador, pon el agua y quita el sol". El culto a un santo entre los pueblos otomianos del occidente del Estado de México 269
María Teresa Jarquín Ortega

Introducción

UNO DE LOS ASPECTOS que más ha interesado a los estudiosos del mundo indígena es la diversidad de manifestaciones religiosas realizadas en el seno de las comunidades. Desde el periodo novohispano y hasta los tiempos presentes, las expresiones de devoción y culto de los pueblos ha producido profundas muestras de admiración, pero también reacciones adversas como la crítica, la discriminación y el rechazo.

Las posturas a favor o en contra respecto a las maneras en que las comunidades indígenas actuales expresan su religiosidad tienen su explicación en tiempo atrás, y han tomado diversas formas desde que las creencias politeístas del otrora México Antiguo fueron alteradas —y en su caso desplazadas— por la Iglesia católica en los pueblos puestos bajo el dominio hispano a partir del siglo XVI.

Además de haber sido concebidas como raigambres de la religión de las sociedades prehispánicas —que habían escapado a los ojos de los ministros eclesiásticos durante el siglo XVI—, las manifestaciones religiosas de los pueblos fueron identificadas como resultado de la influencia del demonio durante el siglo XVII, y ya en el periodo borbónico las autoridades eclesiásticas novohispanas no dudaron en afirmar que estas prácticas eran el resultado del fracaso del proyecto evangelizador y —peor aún— de la resistencia, ignorancia y rusticidad de los naturales (Lara Cisneros, 2014).

Ciertamente, las circunstancias de hace tres siglos distan mucho de la realidad contemporánea, sin embargo, existe un elemento donde ambas coyunturas convergen y que se sitúa en la incomprensión de los modelos y

conceptos que utilizan las sociedades para explicar su realidad. Ello, en buena medida, ha derivado en posturas de rechazo, no solo contra las comunidades indígenas, sino contra muchos de los grupos que expresan públicamente sus devociones religiosas.[1]

Tampoco debe suponerse que mientras las opiniones han cambiado a lo largo de los siglos, las devociones y cultos populares han permanecido inmutables. Estos han sobrevivido al transcurrir del tiempo por sus constantes cambios y adaptaciones a la realidad vivida. Así pues, ni el cambio de regímenes políticos ni las repercusiones de la modernidad y la globalización han logrado desarticularlas.

Y a partir sobre todo de los gobiernos posrevolucionarios mexicanos del siglo xx, parte de la supervivencia de las prácticas ancestrales de los pueblos indígenas se debe al interés del Estado por mantenerlas vigentes como elementos del patrimonio cultural intangible del país y como vínculo irrestricto de la historia y el origen común de la "nación" mexicana.[2] No obstante, sería un error reconocer en el aparato estatal la supervivencia de las expresiones religiosas de los pueblos. La razón ya se ha esbozado arriba y tiene que ver, sobre todo, con la funcionalidad de la religiosidad popular en las comunidades, no solo como medio cohesionador, sino también como elemento identitario de quienes se reconocen como miembros de una misma parroquia, feligresía, pueblo, culto o devoción.

Son varios los casos, por ejemplo, de las rebeliones indias del siglo xviii, como la acontecida en Tutotepec en 1769 (hoy estado de Hidalgo), donde el indio Diego Agustín alentaba a sus iguales al levantamiento popular contra la administración española de la que se habían mantenido al margen (Güereca Durán, 2014), o qué decir de la movilidad social de los indios que, al participar en los oficios religiosos como ayudantes del cura o —inclusive al margen— como conocedores y practicantes de antiguas creencias, gozaban del respeto, admiración e identificación de la gente de sus pueblos (Alberro, 2019).

Entender cuáles son los roles que cumplen las devociones y cultos de los pueblos mexicanos en el presente, sin duda, nos lleva a cuestionar qué fun-

[1] Báez-Jorge (2002) y Alberro (2019) han analizado parte del discurso mexicano contra los indios, como sujetos cuyos distintivos son la pobreza, la oposición a lo moderno y la "ignorancia" que deviene en prácticas consideradas arcaicas.

[2] La política implementada por los gobiernos mexicanos posteriores a 1920 intentó establecer una reconciliación nacional con todos los sectores del país, entre ellos el indígena, viéndolo como uno de los principales promotores de la Revolución y que todavía pedía justicia a sus demandas sociales (Mijangos Díaz y López Torres, 2011: 44). Habrá que recordar que varias instituciones, vigentes hoy todavía, cuya función ha sido la preservación de la historia, patrimonio y cultura de los pueblos originarios, fueron creadas durante los gobiernos posrevolucionarios.

ciones cumplieron en el pasado y por qué no han desaparecido. Es comprensible que antropólogos e historiadores, además de interesarse por los procesos pretéritos de la religiosidad y sus practicantes, intenten ahora comprender por qué tales rechazos se insertan en las sociedades actuales y cómo es que continúan ocasionando problemas que desde los siglos virreinales no han sido superados (Báez-Jorge, 1998 y 2002).

Cuestionamientos semejantes se formulaba Gilberto Giménez hace un cuarto de siglo cuando, en vísperas de la aprobación del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, se preguntaba cómo responderían las comunidades indígenas a los procesos de "modernización" que estaban en puerta (Giménez, 1994). Y en un texto más reciente, Rodrigo Martínez Baracs se dio a la tarea de analizar las posturas de los indios de fines del siglo XVIII ante la "modernización" implementada por los monarcas borbones (Martínez Baracs, 2010).

Hay que advertir también que ha sido la Antropología la que, principalmente estudiando las devociones y cultos de las sociedades contemporáneas, se ha acercado a comprender las dinámicas de aquellas prácticas en los testimonios del pasado. Sin embargo, la religiosidad popular y su percepción como portadora de identidad y cohesión sociales no son propias de los grupos indígenas, aunque sí se les ha atribuido a estos como un elemento innato. La devoción a la Virgen de Guadalupe es, quizá, uno de los ejemplos más claros, pues si bien no todos los mexicanos son marianos, es lógico pensar que un número de devotos de Guadalupe son mexicanos (Brading, 2015).

También en los años recientes han destacado los trabajos, por ejemplo, de Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (2012), quien ha estudiado el papel desempeñado de los santos en las sociedades campesinas del México actual y su función en las dinámicas de sus comunidades, atendiendo al mismo tiempo sus orígenes, azares y devenires en el tiempo largo. ¿Qué acontece entonces, en sentido inverso, con los procesos y acontecimientos pretéritos que permiten entender el presente?

El libro que el lector tiene en sus manos, y que pretende dar luz sobre los comentarios arriba dispuestos, es la materialización de una serie de trabajos presentados en el seminario *Santos, devociones e identidades* que El Colegio Mexiquense, A. C. coordinó durante el año 2018, celebrando sus sesiones de manera bimensual. Se trata de una compilación de 10 contribuciones interesadas en explicar la evolución, la permanencia y los cambios de la religiosidad popular entre las sociedades mexicanas de los siglos XVI al XXI.

Con el propósito de ir más allá de la repetición del dato etnográfico, la obra pretende coadyuvar, por medio del uso de herramientas metodológicas y conceptuales de la Historia y la Antropología, al estudio y comprensión de los fenómenos sociales derivados de las expresiones de culto y devoción en las sociedades actuales y del pasado, indígenas y no indígenas.

Luego de una revisión historiográfica, se presentan tres aspectos que hasta el momento no han sido atendidos de manera suficiente y que constituyen los ejes que articulan este libro, a saber: ¿cuál es el papel de las instituciones eclesiásticas en la difusión de los contenidos de la religión católica?, ¿han variado sus estrategias a lo largo de la historia?, ¿por qué en un país pluriétnico como México las devociones religiosas son el eje sobre el que se articulan las distintas identidades?, ¿cuál es el peso de la tradición católica en la historia de nuestro país, y cómo se articula con la expresión de devociones emergentes?

Para responder a estas interrogantes, el contenido del libro ha sido distribuido en tres ejes. El primero de ellos versa sobre el papel de las autoridades eclesiásticas frente a las distintas expresiones de religiosidad popular en el México novohispano. Aquí se resaltan, por ejemplo, la intervención de la mitra o de personajes del alto clero para intentar modelar las manifestaciones devocionales y de culto entre los novohispanos, según los intereses perseguidos por el arzobispado.

El segundo eje abarca las múltiples maneras en que la población se ha apropiado de las diferentes devociones y cultos, tanto en el periodo novohispano como en el siglo decimonónico. A diferencia del anterior, en este son analizados los casos donde convergen los intereses y las problemáticas de la feligresía con sus autoridades eclesiásticas locales, es decir, en el ámbito parroquial.

Por último, en el tercer eje se investiga la construcción de identidades en las poblaciones del presente vistas también desde el presente. Se puede distinguir aquí el trabajo interdisciplinario realizado por la Antropología y la Historia en el estudio de las manifestaciones devocionales contemporáneas, en un intento fructífero por comprender por qué —pese a los intentos de limitarlas en otros siglos como el xviii y el xix— hoy perviven.

Antes de finalizar, es conveniente darle claridad al lector acerca de la disposición de las contribuciones de este libro, el cual se divide en tres apartados en función de los tres ejes arriba planteados.

El apartado primero se intitula "Las autoridades eclesiásticas y el control de la religiosidad popular en el periodo novohispano", el cual está enfocado a estudiar la religiosidad popular en los sectores sociales altos de la sociedad

novohispana, entendiéndose por ello el papel desempeñado por las autoridades eclesiásticas del virreinato en el manejo, la promoción y el control de determinadas devociones entre el resto de la población.

En la contribución de Víctor Cruz Lazcano, que lleva por título "La conformación de una devoción novohispana: La Inmaculada carmelitana", el autor brinda al lector una exposición de cómo la orden del Carmen fundamentó sus orígenes como corporación religiosa, vinculando las visiones del profeta Elías sobre la Asunción de la Virgen María, así como el acontecimiento de la Inmaculada Concepción. Cruz Lazcano ofrece un recorrido pictórico con el propósito de explicar el discurso de algunas obras carmelitanas novohispanas que describen el origen de esta orden religiosa.

Rocío Silva Herrera presenta un texto titulado "El fomento de la devoción a Santiago apóstol por José de Lezamis, cura del Sagrario Metropolitano (1699)". La autora analiza las estrategias seguidas por el clérigo para promocionar la devoción al apóstol de Jesús entre los miembros del clero criollo novohispano. Silva Herrera sostiene que el trabajo de Lezamis bien pudo fundamentarse en una intención, no develada, por unificar la devoción en el reino a un santo peninsular y fomentar, a su vez, un sentimiento identitario del clero hacia la península ibérica.

La participación a este tomo de Carolina Yeveth Aguilar García, titulada "Capillas y oratorios en ciudad de México y alrededores, 1750-1808", ofrece una primera aproximación al estudio de estos espacios de devoción y culto en la capital novohispana. Apoyándose en los libros de visita de los mitrados del arzobispado de México, Aguilar García detecta cambios en la evolución de estos recintos, los cuales sugieren también una paulatina transformación en las manifestaciones religiosas en los albores del siglo XIX. Como indica la autora, este capítulo sirve de invitación para futuras investigaciones interesadas, en el desarrollo de los espacios físicos donde las devociones y los cultos católicos se llevaban a cabo.

El segundo apartado de este libro lleva por título "Los sectores populares y sus expresiones de religiosidad: devociones y cultos en el México novohispano y decimonónico", el cual estudia algunas de las múltiples maneras en que la población se ha apropiado de diferentes devociones y cultos, tanto en el periodo novohispano como en el siglo decimonónico. La población interpreta y hace suyos los dogmas católicos y los postulados que la Iglesia establece para manifestar, según sus circunstancias y sus necesidades, su

religiosidad. No pocas veces, estas expresiones de fervor religioso han sido mal vistas por la autoridad eclesiástica del momento.

Gerardo González Reyes presenta una contribución titulada "Devociones para salvar el alma. Tres aspectos de la religiosidad entre los testadores de la villa de Toluca del siglo xvii", donde el autor estudió un *corpus* documental de 70 testamentos resguardados, hoy, en el Archivo de Notarías de Toluca. El propósito de González Reyes fue identificar aquellos elementos que evidenciaran el fervor religioso de los lugareños de aquel lugar al momento de redactar sus testamentos; todo ello acorde y en virtud con los postulados emanados del Concilio de Trento.

En el trabajo de Marco Antonio García Torres, "La Virgen de los Dolores del Rayo de Zinacantepec y su santuario. Siglo xviii", se exponen algunos elementos para comprender la manera en que esta devoción mariana pudo ganar terreno entre los feligreses frente a su rival titular del pueblo, San Miguel Arcángel, quien había sido designado patrono de Zinacantepec luego de la llegada de los franciscanos a la región.

Una más de las contribuciones que integran este tomo es de Edwin Saúl Reza Díaz, titulada "¿Combatiendo el mal o el temporal? Santos y rituales entre los graniceros y *quiauhtlasque* del centro de México. Siglos xvii y xviii". Su investigación es un ejemplo de que, para poder revisitar el pasado, es pertinente entender las dinámicas de las sociedades del presente. A partir de prácticas actuales relacionadas con el control de las lluvias, Reza Díaz analizó casos de graniceros y *quiauhtlasque* en el periodo novohispano, particularmente en el siglo xviii. Su propuesta intenta demostrar cómo los conjuros del México Antiguo fueron reformulados a la luz de las concepciones del dogma cristiano en los siglos xvii y xviii.

El trabajo que presenta en este tomo Antonio de Jesús Enríquez Sánchez se titula "Arte, devoción y milagrería popular. Los 'exvotos' del Señor de Amecameca en el siglo xix". En su texto, Enríquez Sánchez estudia una serie de exvotos decimonónicos dedicados a aquella advocación cristológica, no sin antes brindar al lector una amplia, pero concisa explicación de los diferentes caminos que toma un culto para ser construido. A propósito del estudio de los exvotos, el autor insiste en la necesidad de considerar a estos como expresiones auténticas de la religiosidad popular mexicana, subrayando también la urgencia de entender "lo popular" como aquello que goza de reconocimiento en los diferentes sectores sociales y no solo en los bajos.

La última sección del libro intitulada "Nuevas propuestas para el estudio de la religiosidad y las identidades desde el presente" se enfoca en estudiar la religiosidad popular y la construcción de identidades en las poblaciones del presente, vistas también desde el presente. Es necesario, sin embargo, emplear herramientas metodológicas de la Historia y la Antropología para comprender las manifestaciones religiosas de las sociedades actuales.

Gilberto León Vega colaboró en este libro con el trabajo "Dotes de gloria y vestidos de luz. Aproximación al estudio de los hábitos metafísicos entre los antiguos nahuas". El interés de León Vega se circunscribe a comprender cuáles fueron aquellos hábitos metafísicos y prácticas corporales utilizadas por las antiguas sociedades nahuas para establecer contactos con las entidades divinas. Luego de una revisión histórica, nuestro autor propone cuáles son aquellos atributos metafísicos que continúan presentes en los grupos nahuas actuales, tomando como ejemplo el caso de los pobladores de la sierra norte del actual estado mexicano de Puebla.

De la misma manera, Xavier Noguez presenta el trabajo "'San Juan Diego' (¿1474?-¿1548?): nuevas líneas de estudio a propósito de su canonización", donde expone la vigencia y aspectos pendientes de los estudios marianos, las cuales están muy lejos todavía de ser vetas de investigación concluidas. En esta ocasión, Noguez hace énfasis en la figura del hoy santo Juan Diego, que pese a su no muy lejana canonización, no ha rendido los frutos esperados por la Iglesia católica mexicana, y constituye hoy un eje de estudio que aún no ha sido saldado por la comunidad académica.

El texto de María Teresa Jarquín Ortega titulado "'San Isidro Labrador, pon el agua y quita el sol'. El culto a un santo entre los pueblos otomianos del occidente del Estado de México" es una propuesta metodológica para la realización de estudios de carácter etnohistórico, pues a través de él busca explicar los atributos de san Isidro Labrador con su presencia en Nueva España y las circunstancias regionales que permitieron la llegada, transmisión y preservación de la devoción a este santo en una zona con altas concentraciones de población agrícola, desde el periodo antiguo hasta nuestros días. Jarquín Ortega sostiene que todo ello ha motivado que la festividad del 15 de mayo en honor a este santo constituya, sobre todo, para estos pueblos una celebración identitaria.

Así, podemos distinguir que la religiosidad popular adquiere tres funciones básicas. Primero, se trata de un instrumento complejo para la comprensión de la realidad cotidiana y del mundo en que el individuo se

desarrolla; segundo, es un mecanismo de identidad que, a su vez, otorga cohesión social, y tercero, puede convertirse en una herramienta de defensa ante las adversidades naturales, humanas y espirituales.

Estas tres funciones rebasan la línea temporal pasado-presente, y tal como permiten explicar la existencia de estas prácticas en las sociedades contemporáneas, también son viables para entender su presencia en un sinfín de pueblos del periodo novohispano y decimonónico, así como las dificultades de las circunstancias para desplazarlas.

A manera de corolario, este trabajo no pretende eliminar los prejuicios y estigmatizaciones contra los pueblos actuales —indígenas o no— que practican libremente su religiosidad porque no ha sido esa su función y, además, se trata de una empresa que en cinco siglos no se ha concretado. Lo que los coordinadores de este libro hemos buscado es, sin más, brindar otras visiones desde el pasado sobre cómo las devociones populares se han creado, mutado, alterado y sobrevivido hasta nuestros días, como reflejo de las circunstancias, las políticas, los intereses y, sobre todo, de las necesidades de los actores sociales de su tiempo.

Ex Hacienda Santa Cruz de los Patos, Zinacantepec,
Estado de México; enero de 2020

Fuentes consultadas

Alberro, Solange (2019), *Movilidad social y sociedades indígenas de Nueva España: las élites, siglos XVI-XVIII*, México, El Colegio de México, A. C.

Báez-Jorge, Félix (1998), "El ejercicio clerical y la dinámica de las devociones populares entre los indígenas de México", *Sotavento*, vol. 2, núm. 3, pp. 145-158.

Báez-Jorge, Félix (2002), "Los indios, los nacos, los otros… (apuntes sobre el prejuicio racial y la discriminación en México)", *La Palabra y el Hombre*, núm. 121, pp. 21-40.

Brading, David A. (2015), *La Nueva España. Patria y religión*, México, Fondo de Cultura Económica.

Giménez, Gilberto (1994), "Comunidades primordiales y modernización en México", en Gilberto Giménez y Ricardo Pozas H. (coords.), *Modernización e identidades sociales*, México, unam/Instituto Francés de América Latina, pp. 151-183.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso (2012), *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial. Religiosidad popular campesina en México y procesos sociales implícitos analizados desde la antropología*, Alemania, Editorial Académica Española.

Güereca Durán, Raquel E. (2014), *Un dios y un reino para los indios. La rebelión indígena de Tutotepec, 1769*, México, UNAM/Bonilla Artigas Editores.

Lara Cisneros, Gerardo (2014), ¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo *XVIII*, México, UNAM.

Martínez Baracs, Rodrigo (2010), "Los indios de México y la modernización borbónica", en Clara García Ayluardo (coord.), *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 25-82.

Mijangos Díaz Eduardo y Alexandra López Torres (2011), "El problema del indigenismo en el debate intelectual posrevolucionario", *Signos Históricos*, núm. 25, pp. 42-67.

Las autoridades eclesiásticas y el control de la religiosidad popular en el periodo novohispano

I

La conformación de una devoción novohispana: la Inmaculada carmelitana

*Víctor Cruz Lazcano**

HACIA FINALES DE LA centuria ilustrada, un fraile de la orden del Carmen descalzo en Nueva España proponía una nueva devoción mariana cuya écfrasis justificó meticulosamente para encomendar que se plasmase en lienzos y así poder difundirla en las altas esferas de la monarquía hispana. Con base en tradiciones de la propia orden y en numerosos escritos de los Padres de la Iglesia, escolásticos y teólogos, el religioso Francisco de Jesús María y José desarrolló una iconografía novedosa que no fue bien recibida por todos e, incluso, fue tratada de herética.

Con ello perseguía que mediante la intervención del rey ante el Papa se declarase el dogma de la Inmaculada Concepción y su patrocinio a todos los territorios de la Corona española. Su propuesta mostraba a la Virgen María con el Niño Dios en brazos con los atributos de la Inmaculada, pero vestida con el hábito pardo de la orden carmelitana. Por medio de este trabajo, que forma parte de mi tesis doctoral, se pretende acercarse a los fundamentos que en sus postulados tuvo el descalzo para la gestación de esta variante que él mismo llamó la Inmaculada carmelitana.

* Universidad Iberoamericana.

Nubecula parva; el origen eliano de la Inmaculada Concepción de María

El más antiguo desvelo
En la limpia Concepción
Se funda en la tradición
De Elías en el Carmelo:
Del mar, y dar dulce riego;
Mostrose Dios en sosiego
Que no se chamuscaría
En su Concepción María
Con el original fuego.

La honra de preservada
Enseñó con celo entero
A los suyos: con su acero
La defiende immaculada
Del original librada
En todo instante bendita
Su Religion Carmelita
Desde antiguo sin mancilla
La canta en la nubecilla
Figura que le acredita.

(Candel, 1654: 4v)

Mediante esta composición poética un fraile carmelita del Siglo de Oro hace una exégesis del misterio inmaculista desde la mística propia de su orden. Sin embargo, los estudios acerca de la evolución y desarrollo de la doctrina de la Inmaculada Concepción, a menudo, se han centrado en el debate entre inmaculistas y maculistas identificados con los franciscanos y dominicos, respectivamente.[1] Esto sin tomar en cuenta la aportación que tuvieron otras órdenes religiosas.

En el caso de la orden del Carmen, esta doctrina fue determinante en su historia. Así encontramos que la tradición dentro de la orden del Carmelo, en un afán por consolidarse como la más antigua, estableció sus orígenes en el profeta veterotestamentario Elías. Por ello se denominaba profética a la

[1] Sin embargo, es necesario aclarar que ni todos los franciscanos fueron inmaculistas ni todos los dominicos estaban en contra de la doctrina de la Inmaculada Concepción.

religión del Carmen, al considerar que él había sido el fundador del estado monacal en el Monte Carmelo (Barcelona, 1786: 12). Según la tradición carmelitana, el voto de castidad había tenido su origen en el profeta, quien habría comunicado este grado de perfección religiosa a sus seguidores (Pinto, 1626: 92). Por ello, se creía que los primeros padres carmelitas habían profesado los votos de pobreza, castidad y obediencia, aunque algunos teólogos afirmasen que habían sido instituidos por Cristo mucho tiempo después.

En opinión de un miembro de la propia orden, estos primeros padres "[…] no parece serían verdaderos religiosos, si les faltase lo esencial de la religión que son los tres votos." (Pinto, 1626: 93-111). De esta manera, la figura de Elías resultó determinante en la conformación del imaginario carmelitano, sobre todo con la reforma teresiana, donde la santa abulense pugnaba por el regreso a la forma de vida primitiva de los primeros tiempos de la orden.

Y precisamente en aquellos tiempos anteriores al nacimiento de Cristo, fue donde en un pasaje del Antiguo Testamento se estableció el origen del misterio de la Inmaculada Concepción, cuando después de una larga sequía, estando Elías en la cima del Monte Carmelo pidió a su siervo que mirara hacia el mar en busca de alguna señal de que el castigo divino del agostamiento llegaba a su fin. Y no fue sino hasta la séptima ocasión cuando:

> […] vio subir del mar hacia el Monte una nube pequeña, en la cual exponen [Juan patriarca de Jerusalén y otros escritores] haberse prefigurado la Madre de Dios concebida sin pecado, por salir esta nube sin amargura de las aguas amargas del mar, y así conoció Elías en la nube y en la circunstancia del tiempo; haber de nacerla Madre de Dios en la séptima edad, y tan altamente penetró sus cosas, que desde entonces se fundó esta religión para que los hijos de ella la sirviesen y tuviesen por patrona y protectora […] (Pinto, 1626: 92).

En otro testimonio, el carmelita Manuel Durán (1707) nos dice al respecto de esta tradición:

> […] porque el patriarca Elías, fundador de esta religión, orando en el Monte Carmelo, vio en la séptima vez subir del mar una nube pequeña, como dice la historia de los Reyes, y por ella entendió que había de nacer una Virgen en la séptima edad, que había de ser Madre del Hijo de Dios, y desde entonces fundó esta orden a honra suya en perpetua castidad […] (Román, 1707: 15r).

Algunos místicos consideraban que la Virgen procedía de la naturaleza humana, pero sin pecado, de la misma forma que la nubecilla que vio Elías tuvo su origen en el mar: "salió la Virgen de todo ese mar salobre de la naturaleza humana sin amargura de pecado; y como una nube celestial desde su generación primera tuvo inmunidad de pecados y dulzura de gracias" (Román, 1707: 88r). De esta manera, en el imaginario carmelitano, la visión que Elías tuvo de la nubecilla se constituyó como el origen de la limpia Concepción de María, cuya memoria se conservó entre sus discípulos propiciando la edificación de un oratorio o capilla en el Monte Carmelo (Román, 1707: 88v). Al respecto, el fraile franciscano Francisco de Torres reconoce la tradición carmelitana y nos comenta que la orden de los hermanos del Monte Carmelo:

> […] fue la primera que en honra y reverencia a la reina del cielo y de su Purísima Concepción consagró templo y altar, y fue en el mismo lugar y monte que el santo profeta Elías había visto la soberana visión de la nubecilla; confirmando con esto la continua y perpetua devoción que a esta señora había tenido, y el haberse cumplido la misteriosa visión hecha a su padre Elías (Torres, 1620: 506-507).

Dentro de la orden del Carmen se consideraba que los religiosos ermitaños habían erigido un oratorio a la Virgen desde los primeros tiempos. Y si bien unos autores afirmaban que estaba en la cima del Monte Carmelo en donde la tradición señalaba que Elías había visto aquella nube, otros más lo situaban en el lugar "en que ellos habían visto tomaba asiento esta Señora cuando con sus padres, con otras doncellas y con otros vecinos subía de Nazaret al Carmelo". La fecha de este suceso algunos la situaban en el año 36 d. C. Sin embargo, otros autores afirmaban que el templo se había edificado a la muerte de la Virgen en el año 48, pues estando la Madre de Dios en Jerusalén en su lecho de "partida para el cielo", algunos ermitaños de la orden la habían visitado:

> […] y habiendo recibido su bendición y asistido a su santísimo tránsito y sepultura; llenos de tristeza por su ausencia, se volvieron a su Carmelo, cuyos moradores [habiendo] oído el tránsito de su amada señora y madre, viendo [que] faltaba a su monte aquella flor, que con su presencia lo hermoseaba, y con su vista los honraba cubiertos de soledad, celebraron esta nueva tan triste, y aquellos entonces en honra, y para memorial perpetuo

> de esta Virgen santísima que tanto amaban, le edificaron este templo […] (Madre de Dios, s.f.: 13v-14r).

En este mismo manuscrito el autor descalzo nos dice que la fecha de erección de la capilla que aparece en el *Institutione Monachorum* de Juan patriarca hierosolimitano —del año 83— se debe a un error de imprenta, pues en realidad debe ser 38 (Madre de Dios, s.f.: 14r.). Lo que se tenía por cierto es que los primeros padres pertenecientes a la orden se habían quedado en el Monte Carmelo predicando y enseñando la fe de Jesucristo y la Inmaculada Concepción. "Esto último consta del decreto que los santos apóstoles hicieron en el concilio que tuvieron en Jerusalén donde en honra de esta soberana señora, y siendo aun viva, determinaron y asentaron esta verdad de su Inmaculada y siempre pura Concepción, […]." (García, 1756: 507).

La misma tradición otorga a la Virgen María, según la sentencia de varios autores, la distinción de ser monja profesa de la orden de Elías, pues desde tiempos muy remotos se habían conformado comunidades femeninas que se retiraron a hacer vida eremítica en montes, cavernas y desiertos en el Medio Oriente y norte de África (Román, 1707: 24r).

Así los carmelitas se sustentaron desde su fundación en el dogma de la Purísima Concepción de María. En el capítulo general de la orden, realizado en Tolosa en 1306, se obtuvo la Bula pontificia para que se celebrase en toda la orden del Carmen la fiesta de la Concepción de María Santísima. Y según refiere un carmelita del siglo XVIII: "[…] y desde entonces se ha ido continuando con tanta solemnidad […] que en su tiempo asistía en nuestros conventos de Roma y Aviñón a celebrar la Fiesta de la Purísima Concepción el colegio de cardenales." Otro autor señala que la orden del Carmen desde tiempo de los apóstoles celebraba en oriente la fiesta de la Inmaculada Concepción y que dicha fiesta se trasladó, posteriormente, a Italia, Francia, Flandes, Inglaterra y España (Candel, 1654: 5r-5v).

Santa Emerenciana y el linaje de la Virgen

> *"Así como los grandes príncipes labran un camarín muy claro y muy hermoso para poner en él vasos de oro y plata y otras piezas ricas; así la Madre del Rey Mesías será el rico camarín labrado por las manos del mismo Dios, parta que poniendo en él su trono, muestre gloria de su Magestad a los mortales."*
>
> Pedro Galatino (José de Jesús María, 1657: 18).

El *corpus* ideológico que conformaba el imaginario carmelita se nutrió de otros relatos que, a pesar de haber sido cuestionados severamente en diferentes épocas, persistieron en la memoria de la orden, difundiéndose tanto de manera oral como escrita. De este modo, figuras como la de santa Emerenciana resultaron fundamentales en la mariología carmelitana. Así, en un texto impreso en el siglo XVII, el fraile carmelita descalzo José de Jesús María nos relataba que 77 años antes de la encarnación de Jesús había nacido en Judea una mujer llamada Emerenciana "de la sangre de David, rica y muy hermosa, de loables inclinaciones y bien enseñada en todas las obras de virtud deseosísima de la redención de Israel, y muy conforme en la esperanza de la venida del Mesías" (José de Jesús María, 1657: 17).

Cuando Emerenciana fue a consultar a los padres del Monte Carmelo acerca de su deseo de retirarse a la vida contemplativa, tres de los monjes tuvieron una visión de una raíz hermosísima, de la cual salían dos árboles, y de uno de ellos una "graciosa rama que producía hermoso fruto […]."'. Del otro árbol "se levantaba otra rama muy hermosa y de ella una flor purísima y fragantísima cuyo admirable olor esparcía por toda la tierra y llegaba hasta el cielo". Con ello se denotaba lo que Dios tenía destinado a la santa: ser la abuela de la Madre de Dios. Y así se desposó con Estolano con quien procreó dos hijas: Ana y Esmeria (José de Jesús María, 1657: 18).

En una tabla flamenca de insólita iconografía que formaba parte de un retablo del convento carmelitano de Malinas, en la provincia de Amberes, aparece plasmado ese sueño que tuvieron los carmelitas cuando Emerenciana los consultó: De su propio cuerpo florece Ana que lleva entre sus brazos a María, de cuyo pecho surge otra flor que es el Niño Jesús (véase figura 1). Tres monjes carmelitas contemplan la escena que se desarrolla en el Monte

Carmelo, mientras un ángel da testimonio del portento con la inscripción latina *HAEC VISIO ISTA SIGNIFICAT* (Este es el significado de la visión). Esta iconografía, además de ser un árbol genealógico de Cristo en la rama femenina, fue poco representada a diferencia del Árbol de Jessé. También es una representación vinculada con el misterio de la Inmaculada Concepción de María. En el fondo de la composición, en una cueva dentro de una formación rocosa apreciamos el primer templo de los carmelitas consagrado en memoria de la *Theotokos* (Madre de Dios).

Figura 1. Anónimo, *Alegoría carmelitana sobre la genealogía de Jesús*, 1500, óleo sobre madera, Museo Lázaro Galdiano, Madrid, España, dominio público.

En algunos otros relatos se decía que esta santa mujer, Emerenciana, habría regalado a los carmelitas la casa en donde Ana y Joaquín protagonizaron el acontecimiento de la Puerta Dorada y en donde se levantó el segundo convento de la orden. De esta manera, dos episodios marianos en los que se fundamentaría la doctrina de la Inmaculada Concepción estarían ligados a la orden del Carmen (Faci, *ca*. 1742: 260). Estos son la prefiguración de la Inmaculada Concepción en la nubecilla de Elías y el beso que se dieron Joaquín y Ana, con lo cual se pensaba que María habría sido concebida sin pecado.

Ana se habría casado años antes con Joaquín: "entrambos descendientes nobilísimos de la sangre real de David y de los reyes sucesores suyos, y de la nobleza ilustre de los sacerdotes de los judíos [...]" (Jesús María, 1657: 19). Joaquín habría tenido por padres a Mahat y a Etha, mientras que Ana a Estolano y a Emerenciana, quienes también

tuvieron a Esmeria que se casó con Aprano, y quien fuera madre de Isabel y abuela de Juan el Bautista, a quien los carmelitas consideraban también miembro de la orden. La importancia que los carmelitas dieron a estas devociones de los abuelos maternos de Cristo se vieron reflejadas en Nueva España donde sus representaciones se multiplicaron en los conventos, a tal grado que existió un colegio de la orden dedicado a santa Ana (el de San Ángel) y otro a san Joaquín (en Tacuba).

María Mater Carmeli. Cuando la Madre de Dios porta el hábito carmelitano

En el año de 1287, en uno de los conventos de esta orden, estando los religiosos en el coro en el Oficio Divino, apareció ante ellos la Madre de Dios, la cual traía en sus brazos al niño Jesús. Venía ella vestida del hábito carmelitano:

> […] con túnica talar y escapulario de buriel pardo y manto blanco; el cabello tendido sobre los hombros y en la cabeza una preciosa corona. Acompañábala con humilde reverencia dos ángeles, el uno al lado derecho y el otro al izquierdo, levantando el uno la una extremidad del manto blanco con que venía cubierta, y el otro ángel la otra […] (Madre de Dios, s.f.: 76v).

Existen numerosos relatos de apariciones de la Virgen del Carmen a sus hijos espirituales que han quedado registradas en hagiografías y textos apologéticos. Entre frailes y monjas del Carmen y la Madre de Dios siempre existió un lazo especial de cercanía y familiaridad que hizo posible esas visiones. Sin embargo, mediante el análisis de las obras plásticas encomendadas por la orden a lo largo de su historia podemos tener una idea más precisa de cómo se desarrolló ese proceso.

Por ello es necesario revisar la historia de las representaciones de la Virgen en su advocación del Carmen ateniéndose a los testimonios visuales que aun se conservan. Esto con la finalidad de poder determinar los antecedentes de la representación de la Inmaculada carmelitana apocalíptica que propone el fraile novohispano. En este tenor, hacia el siglo décimo surge una representación de la Virgen como madre amorosa con una tipología que se ha denominado *Panagia Eleúsa*, que procede del griego *Ελεούσα*, que significa 'ternura' (Vassilaki, 2000: 43).

A esta categoría pertenece la que se considera como la primera representación de la Virgen del Carmen que se encuentra en la basílica de Nuestra Señora del Carmen de Nápoles (véase figura 2). Conocida como *La Vergine Bruna* o La Bruna (la morena), según la tradición de la orden fue traída del monasterio del Monte Carmelo en el siglo XIII cuando fue necesario que los carmelitas emigraran hacia Europa.

En esta representación mariana, el Niño que está en brazos de su madre toma con su mano izquierda el manto de la Virgen, mientras que con la derecha le acaricia amorosamente la barbilla. Pertenece al estilo artístico desarrollado en los territorios de la Iglesia de oriente, por lo que parece pertinente que su origen correspondiera con la tradición y proceda de algún primitivo cenobio de la Iglesia del este. Llama la atención que la Virgen no porte el hábito de la orden que desde esos siglos era parte de la identidad de los carmelitas, como se verá más adelante.[2] En la pintura, sobre el manto azul podemos distinguir una de las tres estrellas que caracterizan a la Madre de Dios o *Theotokos* — se repiten en diversas representaciones marianas en la Iglesia griega — y que con certeza originaron el escudo con el que se distingue a la orden de los Hermanos de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo.

Figura 2. Anónimo, *La Bruna,* óleo sobre madera, Basilica santuario di Santa Maria del Carmine Maggiore, Nápoles, Italia, dominio público.

Si bien la simbología del escudo ha sido fuente de numerosas interpretaciones, he llegado a esta conclusión que considero la más acertada. Sin embargo, también se ha querido interpretar en esta estrella la *Stella Maris* (estrella del mar) que es un himno que tradicionalmente cantan los carmelitas

[2] El hábito del Carmen no solo aportaba distinción a la orden, sino que a través del tiempo se convirtió en una referencia cromática y un elemento de protección que garantizaba la vida eterna después de la muerte (Cruz, 2018: 79-102).

y cuya autoría se ha asignado a Simón Stock.[3] No obstante, existen autores que han dado a esta imagen un origen en la escuela toscana del siglo XIII. Esta devoción se difundió de manera importante después de obrar ciertos milagros en la peregrinación que hizo a Roma en el año de 1500 (Martínez, 2012: 776).

El Museo Nacional de Arte y la Pinacoteca de la Casa Profesa, ambos en la Ciudad de México, resguardan cada una entre sus colecciones una representación que se corresponde con esta tipología y que nos habla de la importancia de esta devoción carmelitana en Nueva España. Y este modelo tipológico no solo se empleó en pintura, pues existe una escultura de finales del siglo XVII con esta misma iconografía donde la virgen aparece de cuerpo entero y vestida con el hábito del Carmen. Esta imagen perteneció al convento de carmelitas descalzos de Medina del Campo en España (Egido, 2014: 150).

Otra de las arcaicas representaciones que han sido relacionadas con María en su advocación del Carmen es la Virgen de Trápani. Esta escultura se encuentra en la basílica-santuario de *María Santissima Annunziata* en el puerto siciliano al cual debe el nombre. Al igual que *La Bruna* se dice que esta imagen de bulto estaba en el convento del Monte Carmelo y que fue llevada a este santuario de la orden por los propios frailes, aunque también se cuenta que pudo haber sido originaria de Chipre.

Es una escultura tallada en alabastro, posiblemente griego, de tamaño medio (Martínez, 2012: 778). En Nueva España encontramos tres representaciones pictóricas de esta Virgen, aunque con seguridad deben existir más, sobre todo en el ámbito de la clausura carmelitana, pues en algunos conventos de la península ibérica todavía se pueden contemplar ejemplares dentro de sus colecciones. Una de las pinturas novohispanas aún pende de los muros de la iglesia conventual del Carmen en la antigua ciudad de Valladolid, hoy Morelia; otra pertenece al acervo del Museo Nacional del Virreinato, en Tepotzotlán, y otra más se encuentra en el Museo de Arte Religioso de Santa Mónica, en Puebla.

La característica de esta representación es la mirada amorosa que lanza el niño a su madre, y la sonrisa que ella muestra; sin embargo, en las pinturas se pierde mucho este detalle que es evidente en la escultura original. En la cartela de la obra de Morelia podemos leer:

[3] En otra de las tradiciones han visto en la torre del monasterio del Carmelo la estrella que ilumina el camino a los peregrinos a Jerusalén. La misma *Stella Maris* (Martínez, 2012: 777).

> Rº de la prodigiosa Ymagen de maria SS.m. que se Venera en el Convento de Religiosos Carmelitas de Trapana en Sicilia: tan milagrosa q. à ella acuden innumerables personas de diferentes Reynos para remediar sus males; y hasta los Moros de Africa sacan salvo conducto para llegar à Venerarla y consagrarle sus dones. AVE MARIA.

Con este pequeño texto podemos deducir la trascendencia que tuvo el culto a esta imagen carmelitana en tierras americanas.

Dentro de la tipología estética conocida como *Kyriotissa* ('la que muestra el camino') se representa a María como trono del Niño que aparece sentado sobre sus rodillas totalmente de espaldas a ella. Su creación se atribuye a un modelo pintado por san Lucas y que, luego, habría pasado a Occidente, donde alcanzó especial difusión dentro del románico. Este modelo es conocido con el nombre de Majestas o Virgen Majestad. Con estas características encontramos otra representación de la Madre de Dios en su advocación carmelitana en un icono de grandes dimensiones que se conserva en el Museo de Nicosia, en Chipre. Procede de la iglesia de San Casiano, Nicosia. Pintado este icono al tempera sobre madera, en él la Virgen aparece entronizada con su hijo en brazos. Y con la mano derecha abre su manto para proteger a un grupo de monjes carmelitas que se presentan arrodillados. Luego a los lados aparecen 16 viñetas que "cuentan los prodigios que por sus hijos los carmelitas ha realizado su Madre y Señora" (Martínez, 2012: 784). La certeza de la identidad de los monjes se debe a que además de la tonsura, todos llevan la capa barrada, característica de la orden en sus primeros años en Europa. La obra está fechada hacia 1280.

Sin embargo, ese tipo de manto[4] había acarreado numerosos inconvenientes a los religiosos porque además de tener que ser elaborado en una sola pieza, lo cual lo hacía muy caro, no fue bien visto por laicos y eclasiásticos. Incluso, en las universidades se prohibió la entrada y la promoción a grados académicos a los jóvenes que lo portaban por considerarlo motivo de escarnio. Por ello, desde 1284 se comenzaron los trámites para cambiarlo.

Una vez obtenida la autorización papal el 3 de abril de 1287, en el capítulo general de la orden celebrada en Montpellier el 22 de julio de 1287, la capa barrada fue cambiada por la de lana en color crudo que es la que permanece

[4] El origen mítico de esta capa rayada se encuentra en el pasaje bíblico que narra cuando Elías fue arrebatado hacia el cielo por un carro de fuego (I Reyes II, 1-12), y al arrojarle su manto a su discípulo Eliseo se le tiznó en partes, quedando los pliegues blancos y el resto negro (Tomás de Jesús, 1599: 47).

en uso hasta nuestros días (Smet, 1987: 35). De esta representación sobresale el hecho de que la Virgen y el Niño estén vestidos con ropajes monócromos de un tono ocre. Es decir, la Madre de Dios todavía no muestra el hábito de la orden del Monte Carmelo. No obstante, con el gesto de proteger bajo su manto a los miembros de la orden, se constituye un antecedente compositivo que sería repetido en las numerosas series de patrocinio que se encomendaron para los conventos de frailes y monjas novohispanos siglos más tarde.

Los carmelitas, una vez ratificada su existencia como orden mendicante, se dispersaron por buena parte de Europa. El momento de creación de estas obras correspondió con un especial auge. La orden experimentó un desarrollo notable en la segunda mitad del siglo XIII; Joaquín Smet atribuye este crecimiento a la revisión que tuvo la regla de la orden en 1247 que permitió que los carmelitas se integraran a la "corriente religiosa y vital del tiempo". Al finalizar el siglo, y a escasos 60 años de haber llegado al continente europeo, la orden contó con 150 casas divididas en 12 provincias: Tierra Santa, Sicilia, Inglaterra, Provenza, Toscana, Francia, Alemania Inferior, Lombardía, Aquitania, España, Alemania Superior y Escocia e Irlanda (Smet, 1987: 39); sin embargo, aún no se lograba una identificación visual inequívoca de sus representaciones marianas.

En la Pinacoteca Nacional de Siena encontramos el panel central de un altar encomendado por la orden del Carmen al pintor Pietro Lorenzetti para su iglesia, en la misma ciudad. Aunque está fechado en 1329, aún no encontramos a la Virgen del Carmen con su hábito característico, y solo la podemos identificar porque junto a ella se presenta Elías con un pergamino en la mano que muestra un texto extraído del *Libro de los Reyes*. En su programa iconográfico podemos descubrir una apoteosis del Carmelo donde se nos representan personajes y pasajes fundamentales de la historia de la orden.

Estas obras, al igual que la Kiriotissa de Nicosia, poseen gran relevancia en el discurso visual al constituir una exaltación del sentido de pertenencia a la orden mediante el enaltecimiento de los principales pasajes de su historia mítica; se trata ya de la materialización de una identidad carmelitana donde María es el centro de la devoción y la razón de existencia de la congregación. La concreción de este discurso visual encarnaba la culminación de un proceso identitario donde los propios frailes compartían un origen común en la figura de Elías en el Carmelo frente a otros mendicantes cuyas figuras fundadoras eran perfectamente conocidas.

Tanto franciscanos como dominicos podían advertir claramente a sus fundadores e, incluso, asentar una fecha de fundación. De igual manera nadie dudaba de que san Agustín fuera el promotor de los agustinos. Sin embargo, para los carmelitas fueron imperiosas la gestación y reafirmación de un mito fundacional que, como se ha visto, se remontaba a tiempos veterotestamentarios. Sin embargo, aún sería necesario un paso más en este proceso, el cual llegaría unos años más tarde.

En la iglesia del Carmen mayor, en Palermo, podemos observar una pintura que domina el altar de la capilla de Nuestra Señora del Carmen en el lado izquierdo del crucero del templo. Esta pintura, fechada *circa* 1598, pertenecía a la antigua iglesia levantada hacia finales del siglo xv y se debe al pincel de Tommasso de Vigilia. La Virgen, esta vez con la vestimenta de la orden, está rodeada de una mandorla y descansa sus pies sobre una luna menguante. Dichos elementos nos remiten a una representación apocalíptica cuando se relaciona con la Inmaculada Concepción,[5] pero conserva el color azul en su manto, lleva al Niño en la siniestra y ambos ostentan un escapulario. Esta evolución representativa significa un gran cambio en la iconografía que habría de multiplicarse en las producciones artísticas posteriores. Alrededor de la imagen principal se representaron ocho escenas apologéticas en donde se destacan las representaciones de la Virgen ya con el hábito pardo y la capa alba, lo que ratifica el sentido de pertenencia al Carmelo. Podemos detectar la relevancia que se le empieza a dar al escapulario como signo sagrado inminentemente asociado con el hábito carmelitano, lo cual nos remite al suceso ampliamente difundido dentro de la orden, en donde a Simón Stock la Virgen se le aparece y le entrega un escapulario como símbolo distintivo del privilegio mariano que el carmelita recibió el 16 de junio de 1251.

A pesar de que el Papa Urbano viii (1623-1644) había prohibido por bula de 1626 que las vírgenes se vistiesen con los hábitos de las órdenes religiosas, mercedarios y carmelitas hicieron caso omiso. Así sucedió en Sevilla, cuando a finales del siglo xvii la hermandad del escapulario denuncia ante el arzobispo que a la Virgen titular la han comenzado a vestir de "beata", es decir, de monja carmelita. El caso concluye cuando el prelado falla a favor de que se siguiera vistiendo de esa forma (Martínez, 2012: 787).

[5] Para quienes estamos familiarizados con la advocación de la Virgen de Guadalupe de México resulta inevitable el recordarla con esta representación, pues ambas comparten la mandorla, la luna a sus pies y se presentan hacia el mismo lado.

No se puede tener la certeza de que esta pintura de Tommasso de Vigilia sea la primera representación de la Madre de Dios con el hábito del Carmen. Sin embargo, lo que sí es posible afirmar es que en adelante, los hijos de la Bienaventurada Virgen del Monte Carmelo verían con mayor frecuencia a su objeto de devoción vestida con los mismos hábitos que ellos usaban. Según se ¿explicaba a mediados del siglo xviii, el que la Virgen se acostumbrase pintar con hábito del Carmen procedía de una visión, referida por Balduino Leercio (*In Collectario Exemplorum,* cap. 10), que tuvo un fraile carmelita "que hallándose en el coro, vio aquella Divina Señora, con su precioso Hijo en los brazos, vestida con el hábito y capa del Carmen del mismo modo que las religiosas (solo que en la cabeza llevaba una corona, y dos ángeles que tenía en la diestra y siniestra mano) tendiendo la capa blanca, y extendiéndola para recibir debajo de ella [a] todos los religiosos" (García, 1756: 76). Del mismo modo la Virgen se le apareció al Papa Juan xxii, tal y como se refiere en la bula de 1322, "vestida del hábito carmelita" (Madre de Dios, s.f.: 76).

La Virgen niña

Otra variante iconográfica que tuvo gran popularidad y arraigo en la orden fue la de representar a la Virgen ataviada de carmelita y de la mano o en brazos de sus padres. Esta Trinidad de la Tierra, entendida como un espejo virtual de la Sagrada Familia, devino en devoción común (Martínez, 2015: 116). Fue a partir del siglo xvii que comenzó a adquirir relevancia y llegó a su apogeo a comienzos del siglo xviii. De esta forma, encontramos múltiples representaciones tanto en pintura como en escultura dispersas en numerosos conventos de la península ibérica. Lo que resulta peculiar es su ausencia en territorio novohispano. Sin embargo, forma parte de la evolución formal en las representaciones de la Virgen del Carmen.

De manera inherente al carisma carmelitano —como se ha dicho—, el linaje de la Virgen tuvo relevancia en el imaginario de la orden, y en este sentido, las representaciones de san Joaquín y santa Ana ocuparon un espacio preponderante en altares y nichos, en oraciones y prédicas. Y aunque en los evangelios canónicos no se menciona el nacimiento e infancia de la Virgen, fue en los apócrifos cuando se ofreció información necesaria para perfilar sus personalidades. Destacan los textos de *Seudo Mateo*, la *Natividad de la Virgen* y el *Protoevangelio de Santiago*, y más tarde, en el Medievo, los relatos acerca de estos personajes fueron difundidos, principalmente, por

Santiago de la Vorágine en la *Leyenda dorada*. Se consideraba que santa Ana había recibido dones de gracia y ciencia infusa. Tal vez por ello se le representó frecuentemente educando a la Virgen niña.

Un gran precursor del culto a san Joaquín fue el carmelita Juan de Jesús San Joaquín (1590-1659), quien disfrutó de numerosas apariciones e intercesiones del santo (Egido, 2014: 214). En estas representaciones de la Virgen niña se destaca el escudo de la orden sobre el escapulario o sobre un botón que detiene la capa, y algunas veces la ornamentación dorada sobre el fondo pardo del hábito.

Este manera de representar a María algunas veces incluía razgos de Inmaculada al situarla sobre una luna y pisando a la serpiente, además de ostentar la vara de azucenas y, en ocasiones, una corona de rosas junto con el *stellarium* o corona de 12 estrellas. En una pintura anónima perteneciente al noviciado carmelitano más prolífico de la Corona española podemos apreciar a la Virgen niña con estos atributos. Así, pues, una vez más se trastocaron los límites entre las advocaciones marianas inducidas por la tradición y la devoción.

El que la Virgen se mostrase vestida de carmelitana significaba una advertencia frente a algún peligro o para manifestar su protección (Madre de Dios, s.f.: 77r-83v). Frailes y monjas nos han legado numerosos testimonios de ello. De esta manera, la Virgen solía aparecerse en las reliquias de carne y huesos de Juan de la Cruz con el niño en brazos y vestida de carmelita (Madre de Dios, s.f.: 77r). El mismo autor de estos relatos, en su manuscrito nos dice que hablando del hábito que traía la Virgen Nuestra Señora cuando vivía en el mundo, [César] Baronio, tomándolo de san Epifanio y Nicéforo, afirmaba que sus vestidos eran sin alguna tintura, de color nativo; es decir, de lana y sin pintar, tal y como especificaban las constituciones teresianas sobre cómo se debería confeccionar el hábito. Y menciona a san Anselmo, santa Brígida y Bautista Mantuano, quienes decían que la capa o manto que lucía la Virgen era de color blanco; el hábito o túnica talar, según se podía constatar en un pedazo de ella que los Condes de Luna guardaban como reliquia, que era "de color fusco, gríseo, todo ello parecido a los dos colores blanco y fusco gríseo que visten los carmelitas".

Y así, al aparecer la Madre de Dios en el hábito de su orden del Carmen, "demás del favor que a la tal orden hace, según los autores referidos era el color que usaba esta señora viviendo en el mundo." Luego, asegura el autor que el color del vestido no hace religión. "[…] y en otras órdenes hallamos la misma

variación de colores", pues la Virgen ha honrado a las diferentes órdenes religiosas portando su hábito característico (Madre de Dios, s.f.: 84r-84v).

Decor Carmeli: cuando la Inmaculada viste el hábito del Carmelo

Tal como se ha visto, la orden de Nuestra Señora del Monte Carmelo se había fundamentado en Elías y la visión de la nubecilla, y en ese portento se interpretaba haber prefigurado a la Inmaculada Concepción. Por ello, y como se asentó en el apartado anterior, los elementos distintivos de ambas advocaciones se trastocaron en numerosas ocasiones. Como antecedente visual de ello encontramos la representación mariana conocida como *Vexilum Carmelitarum*, que podría definirse como el escudo o estandarte de la orden. Esta imagen apareció en dos publicaciones de la orden del Carmen cercanas al año 1499: "Vita Sancti Alberti de Abbatibus de Drepano y en Incipiunt [con]stitutiones fratru[m] ordinis Beatissime dei genitricis Marie de mo[n]te Carmelo".

La carmelitana aparece entronizada con el niño en su regazo. Su asiento descansa sobre la luna menguante que, a su vez, se sostiene en lo que podría ser una abstracción del Monte Carmelo tal y como aparece en el escudo de la orden. La *madonna* está coronada y presenta el *stellarium*. El Niño sostiene el orbe con la derecha y de la izquierda sale una filacteria que autentifica la fundación de la orden por sus "líderes" Elías y Eliseo. Mientras que la que sale de la mano derecha de la Virgen la ratifica como *Decor Carmeli*, esto es, la belleza o el decoro del Carmelo. Dos ángeles sostienen este escudo a manera de mandorla que es María, de donde salen rayos lumínicos.

De igual manera, en el grabado italiano también titulado *Decor Carmeli* de 1640, conservado en el Museo de El Carmen de la Ciudad de México y cuya versión polícroma pertenece al convento de Santa Teresa de PP. Carmelitas de Ávila, encontramos representado el episodio de la *nubecula parva*. Lo que en el grabado ha perdido nitidez, en la pintura se aprecia cabalmente: sobre una nube aparece la figura de la Virgen en la posición característica de la Inmaculada, pero portando la túnica parda y el manto blanco.

Existe una representación de la Inmaculada Concepción carmelitana que pertenece al convento de Santa Teresa de Valladolid y que por su concepción alegórica se constituye como el ejemplo perfecto de la simbiosis estilística existente entre las representaciones marianas de la Inmaculada Concepción y la Virgen del Carmelo. De esta manera, podemos observar a la Madre de

Dios vestida con hábito marrón y manto blanco tachonado de estrellas, cerrado al frente por un broche con el escudo de la orden.

Es una de las primeras representaciones hispanas en donde podemos observar el interior de dicho manto del color azul característico de la Inmaculada Concepción en un afán sincrético entre las dos devociones. Lleva las manos juntas en pos de oración frente al pecho y se sostiene sobre una luna en donde aparece la serpiente del *Génesis*. En lo alto, el Espíritu Santo envía su luz que se une a la de la corona de 12 estrellas que distingue a la carmelitana.

También podemos observar algunos de los símbolos de la letanía lauretana de alabanzas marianas que surgieron en el seno de la Iglesia bizantina: la torre (*turris eburnea*), el espejo (*spaculum sapientiae*), la escalera (*scala coeli*) y el templo. Y en la parte inferior el autor nos ofrece la representación del huerto cerrado (*hortus conclussus*), el pozo (*puteus acuarum viventium*), el cedro (*cedrum exaltata*), la fuente (*fons signatus*), la palmera (*palma exaltata*), el olivo (*oliva speciosa*), las rosas (*plantatio rosae*) y la torre de David (*turris davidica*) (Martínez, 2015: 315).

Los triunfos inmaculistas carmelitanos

Como era de esperarse, y en consonancia con las disposiciones derivadas del Concilio de Trento, las palabras escritas por los apologistas de la orden del Carmen encontraron eco en un discurso visual que se dispersó por el orbe católico. En un grabado perteneciente a una serie de mediados del siglo XVIII, que fue ideada por el fraile carmelita descalzo Anastasio de la Cruz, de la provincia de Baviera, y ejecutados por Andreas Pfeffel sobre los dibujos de Gottfried Bernhard Göz, encontramos una exaltación a la Purísima Concepción de María en su advocación carmelitana. Bajo el título *S. Maria Mater Dei*, *Mater Carmeli* (Santa María Madre de Dios, Madre del Carmelo), se nos presenta una intrincada alegoría con un discurso que autentifica la maternidad de la Virgen María, libre de toda mancha, como origen de la orden del Carmen (véase figura 3).

La escena se desarrolla sobre la nube que apareció en el mar. Es una reelaboración del pasaje de la *nubecula parva* que nos muestra a la Inmaculada Concepción con el Niño Dios en su regazo sobre un carro triunfal tirado por frailes carmelitas que portan banderines con alabanzas marianas: *Mater*

Figura 3. Andreas Pfeffel sobre dibujo de Gottfried Bernhard Göz, *S. Maria Mater Dei, Mater Carmeli,* en Anastasius a Cruce, Decor Carmeli In Splendoribus Sanctorum, Augsburgo, Primera mitad del siglo XVIII. Dominio público.

et Virgo; Virgo non Mater; Mater Dei y *Decor Carmeli*. El que dirige el carro es el profeta Elías quien también porta una bandera con el mote: *Sine labe concepta* ('sin pecado concebida'). En una filacteria que sostiene la Virgen en su siniestra se puede leer: *Ecce fratres mei* ('Estos son mis hermanos') que procede de Mateo 12, 46-50, en clara referencia a los frailes del Monte Carmelo. De la

mano del Santo Niño pende un pergamino con la leyenda *Bulla Sabb.* (Bula sabatina) que recuerda el privilegio distintivo de la orden.[6]

En el extremo superior derecho se nos presenta un ser alado que entre su siniestra ostenta el escapulario carmelitano y una leyenda con el mote: *Signum in excelsum supra* ('una señal en lo alto del cielo'). Procede del sermón segundo de Bernardo de Claraval que, a su vez, proviene de Isaías 7,11.[7] Las ruedas del vehículo sagrado han atropellado a quienes se opusieron al misterio de la Inmaculada Concepción; ellos también ostentan sus sentencias; "Mater Christi non Dei; Mater non Virgo", esto es: "Madre de Cristo no de Dios; Madre, no Virgen". Un angelote, que porta un escudo con el mote *Foedus pacis* (alianza de paz, Ezequiel 37, 26),[8] también muestra un escapulario como arma infalible contra el mal, representado por la serpiente del *Génesis*, a quien este guerrero vence con un haz de relámpagos. Más abajo, el mote *Signum in profundum inferni.*

Estas dos referencias al poder sobrenatural del escapulario de la orden del Monte Carmelo en sus motes se refieren al mismo versículo de Isaías 7,11: *Pete signum a Domino Deo tuo in profundum inferni sive in excelsum supra*. Con ello, el autor significa al escapulario como señal del cielo que con su poder puede precipitar al maligno al infierno. Es una manifestación del compromiso que María Inmaculada ha hecho con los carmelitas distiguiéndolos con el favor de su protección.

En un sermón predicado en Nueva España en 1733, el autor carmelita descalzo nos cuenta la procedencia del escapulario: "No solamente porque la nube, según san Isidoro, se denomina tal por su oficio que es adornar y vestir […] sino también, y es lo principal, que así como de la nube se forma el arcoíris, de esta nube lúcida procede el santo escapulario, que [es] el sagrado iris, señal de paz, y reconciliación entre Dios y los hombres, entre la tierra y el cielo" (Santísima Trinidad, 1734: 16-17).[9]

[6] Este privilegio presuntamente derivado de la Bula Sabatina de Pío XII, del 3 de marzo de 1322, que se refería a la visión que el mismo papa tuvo, en que la Virgen con su intercesión, haría que todos los que muriesen con el Santo Escapulario y expiaren en el purgatorio sus culpas pudieran alcanzar la patria celestial a más tardar el sábado siguiente a su muerte.

[7] "In Adventu Domini, de verbis Isaiae ad Achaz, Pete tibi signum, usque ad Butyrum et me." ("Del libro de Isaías: ´dijo el Señor a Acaz: pide una señal [...] Y, sobre el camino del enemigo´").

[8] "Et percutiam illis foedus pacis, pactum sempiternum erit eis: et fundabo eos, et multiplicabo, et dabo sanctificationem meam in medio eorum in perpetuum.", lo cual se traduce como: "Y haré con ellos alianza de paz, que será para ellos una alianza sempiterna; y les daré firme estabilidad, y los multiplicaré, y colocaré en medio de ellos mi Santuario para siempre".

[9] "Maria Nubes, que habet in se caelestum arcum. Accessit ad Sanctum Simonem defferens Scapularium, quod etiam est velut arcus in audibus." (Pedro de la Santísima Trinidad, 1734, 16-179).

Dentro de una cartela ubicada en la parte inferior se puede leer: "Iam Dominam colitis, iam Matrem, iamque sororem, Sic dicar Natis omnia facta meis", es decir: "Ya seas venerada como señora, o como madre a como hermana, así sean consagradas todas las obras hechas por mis hijos". El programa iconográfico de este grabado tiene su antecedente en otro que aparece en la portada del libro *Magni Prophetae Eliae* [...] (Bonae Spei, 1665)[10] (véase figura 4). Esta obra titulada *Maria in Carmelo triumpha* muestra a la Virgen en un carro triunfal tirado por cuatro corceles que son guiados por frailes de la orden del Carmen. Sobre la cabeza coronada de la Virgen, quien va acompañada del Niño y porta un cetro, aparece la inscripción *Immaculata Concepta*, lo cual no deja resquicio para que exista la duda de la asociación entre la Virgen del Carmen y la Inmaculada Concepción.

Quien conduce el carro es Elías en su calidad de primer testigo de la prefiguración inmaculista y padre espiritual de la orden. Completan la escena

Figura 4. ¿Anónimo?, *Maria in Carmelo Triumpha*, en Francisco Bonae Spei, Magni Prophetae Eliae Sacri Ordinis Carmelitarum Fundatoris visio de Immaculata Deiparae Virginis Concepctione, Amberes, Engelberti Gymnici, 1665. Dominio público.

[10] El grabado que aparece en esta edición no está firmado; sin embargo, Fernando Morena Cuadro nos presenta uno similar que si lo está por Cornelio van Caukercken sobre el dibujo de Abraham van Diepenbeek, sin dar noticia de su procedencia (Moreno, 2016: 44-45).

una serie de angelotes que montan los corceles y que portan pendones y banderines con alabanzas marianas en defensa del misterio de la Inmaculada Concepción: "Decor Carmeli, Mater et Virgo, Immac. Concept. y Mater Dei", que significa: "Decoro del Carmelo, Madre y Virgen, Inmaculada Concepción y Madre de Dios". A manera de mote en la parte baja del grabado aparece la inscripción: *Dum fluet unda maris curetque per ethera phoebus; vivet carmeli candidus ordo mihi:* Mientras fluyan las olas del mar y el sol domine en el aire, vivirá para mí la inmaculada orden del Carmen. Al igual que en el grabado anterior bajo las ruedas del carro triunfante se muestran despedazados aquellos que se opusieron al misterio inmaculista. Entre sus cuerpos aparecen las filacterias con las sentencias: "Mater non Virgo, Virgo non Mater y Mat. Chri. non Dei", cuya traducción es: "Madre no Virgen, Virgen no Madre y Madre de Cristo, no de Dios".

Como se ha podido constatar, los frailes del Carmen al reverenciar a la Virgen Inmaculada Carmelitana solo estaban dando continuidad a lo que desde su fundación veneraban, pues dentro de la mística carmelitana siempre se había rendido culto al misterio de la Purísima Concepción. De forma tal que la Virgen fue honrada por los carmelitas desde antes de nacida: *A Carmelitis Virgo honorata antequam nata* (Román, 1707: 90v). Ambos grabados de los triunfos dan testimonio de la injerencia que tuvo la orden del Carmen en el proceso inmaculista, mostrándolo como bastión y fundamento de su propio carisma. Son antecedentes teológicos y visuales de la iconografía propuesta años más tarde en Nueva España por el fraile carmelita descalzo Francisco de Jesús María y José y que encontraron eco en tierras americanas.

Las representaciones plásticas de la Inmaculada Carmelitana en Nueva España

En consonancia con los grabados europeos, en el ámbito carmelitano novohispano destacan tres representaciones en exaltación del misterio inmaculista, herederas directas de las iconografías analizadas anteriormente. Y aunque esta tipología no fue privativa de la orden del Carmen, resulta fundamental para el desarrollo del tema de este trabajo. Dos de ellas pertenecieron con seguridad a la clausura masculina; una al convento de Nuestra Señora del Carmen de Celaya y la otra al de San Elías de San Luis Potosí, en cuyos templos aún se conservan. La tercera permanece al resguardo del Museo Amparo en Puebla, lo que no implica que no hubiese pertenecido a

la clausura carmelitana. En las tres se encuentra representado el carro triunfal donde la Virgen del Carmen como Inmaculada Concepción arrolla a quienes se han opuesto a su misterio. El vehículo es tirado por pontífices o prelados de la orden quienes han defendido las excelencias de María. La primera obra, firmada por Nicolás Rodríguez Juárez, está fechada en 1695, mientras que la segunda, según nos da noticia el historiador Alfonso Martínez Rosales, fue encomendada entre 1780 y 1781 (Martínez, 1985: 310). Ambas iconografías están emparentadas con la de fray Francisco de Jesús María y José, cuya primera noticia la tenemos, como se ha dicho, hacia el comienzo de la última década de la centuria ilustrada.

La obra de Rodríguez Juárez, del templo carmelitano de Celaya, muestra el carro triunfal del Carmelo tirado por los patriarcas carmelitas y Padres de la Iglesia en quienes se sustenta la mariología de la orden. María se muestra majestuosa, vestida de carmelita, con corona imperial y cetro bajo la mirada sacralizante de la Santísima Trinidad. Calvino y los otros yacen aplastados por las ruedas del carro que dirige su camino hacia una representación alegórica del instituto monástico carmelitano.[11]

En las puertas de esta construcción de estilo barroco salomónico esperan de pie santa Teresa de Jesús, san Elías y el aún beato Juan de la Cruz. Un grupo de monjas observa la escena desde lo alto en unos balcones. Algunos angelillos presentan los atributos propios de la Inmaculada: la fuente, el espejo e, incluso, uno de ellos ofrece una rosa blanca a la Madre de Dios. Otros más portan banderines con alabanzas marianas. La presencia de Cristo encabezando la procesión se encuentra en la representación veterotestamentaria y apocalíptica del león de Judá (Charbonneau-Lassay, 1997: 43-44). Este animal se repite en uno de los banderines. Un coro celestial de ángeles músicos celebra el prodigio de este acontecimiento gozoso.

El segundo triunfo carmelitano novohispano pertenece, como se ha dicho, a la iglesia del Carmen de San Luis Potosí. Por las inscripciones que se pueden descifrar es que podemos saber quiénes son los patriarcas y prelados que arrastran el carro triunfal. A la cabeza de esta procesión aparece el profeta Elías y en sus manos lleva la bandera de la Inmaculada Concepción. Se identifican en el séquito a san Espiridión, al venerable fray Juan de San Bernardo, a san Andrés Corsino, a san Dionisio, a san Pedro Tomás, a

[11] Fernando Moreno Cuadro encuentra en esta alegoría más bien la representación de un arco triunfal (Moreno, 2016: 46). Mientras que para Antonio Rubial es la casa carmelitana. (Rubial, 2018: 113).

san Zacarías y a san Silverio, y solo queda uno sin reconocer.[12] Luego encontramos la siguiente composición literaria:

Salve, Reyna soberana
el seno oscuro se asombre
si el ser madre de Dios hombre,
lo probó la prole eliana.
De herejes la turba insana
con Nestorio por cabeza [...]
Justo es y la Yglesia aclama
gloria tanta que reclama
tu integridad, tu Pu[reza]

La *Theotokos* coronada lleva en la mano una azucena, mientras un angelillo se acerca para coronarla de flores. Otro más lleva su cetro mientras dos alados recogen su manto. La Virgen viste el hábito del Carmen con manto blanco, pero para vincularla con la Inmaculada, el forro del mismo es de color azul; un recurso plástico muy usado durante el siglo xviii.

Respecto a la tercera pintura, podríamos afirmar que por su temática de exégesis de la orden, se encomendó por algún carmelita. En su composición se reproducen los elementos que conforman el grabado *Maria in Carmelo Triumpha* comentado líneas arriba. Y a pesar de que su manufactura pone en tela de juicio su calidad artística, su condición de documento histórico es invaluable, pues nos demuestra, además de que estos grabados impresos en tierras lejanas llegaron a Nueva España, que desde el punto de vista discursivo las doctrinas inmaculistas se promovieron hacia el interior de los conventos con estas obras de carácter apologético mariano.

Los pintores del siglo xviii novohispano echaban mano de los numerosos grabados que llegaban de lugares ajenos al territorio español como Augsburgo o Bohemia y que, en ocasiones, formaban parte de los libros que nutrían las bibliotecas cenobiales. En otros casos los modelos procedían de los pliegos de tesis de universidades europeas, principalmente, jesuitas. Almerindo E. Ojeda nos da cuenta de que, hacia 1729, el procurador de la Compañía de Jesús llevó a México 121 grabados a la mediatinta (mezzotinta) o estampas de humo como se les llamaba en ese tiempo (Ojeda, s.f.: 21-22).

[12] El autor, ante la ilegibilidad de la inscripción interpreta las letras "DI" por "Dimas", cuando en realidad se refiere a san Dionisio (Doménech, 2013: 943- 944).

Hasta ahora he podido encontrar dos correspondencias entre la iconografía de las obras de la Inmaculada Carmelitana y algunos de esos grabados, aunque aún queda por conocer algún modelo que, sin duda, existió y en el cual se fundamentó la tipología de la Inmaculada apocalíptica de la cual se produjeron numerosos ejemplos en Nueva España.

A manera de conclusión

Como se ha podido constatar, en el proceso de conformación de la doctrina inmaculista la orden del Carmen tuvo una importancia preponderante. Al ser los carmelitas de un carisma fundamentalmente mariano donde los frailes se consideran a la vez hijos y hermanos de la Virgen, era natural que en su seno se gestasen las leyendas en torno a María que conformaron el imaginario carmelitano a través de los tiempos.

El fraile novohispano, al crear la "nueva" iconografía de la Virgen Inmaculada Carmelitana solo estaba dando continuidad a lo que desde su fundación veneraban sus antecesores, pues dentro de la mística carmelitana siempre se había rendido culto al misterio de la Purísima Concepción en la figura de la nubecilla de Elías. Por otro lado, el hecho de que se representase a la Virgen con los hábitos de la orden nos habla de una apropiación por parte de los carmelitas hacia su "hermana" y madre con vistas a su conformación identitaria frente a otras corporaciones religiosas.

Esta revisión iconográfica, desde la primera representación de la Virgen del Carmen hasta la propuesta novohispana de la Inmaculada carmelitana, nos permite dar testimonio de la coherencia que en sus postulados tuvo el fraile Francisco de Jesús María y José. De igual manera, hemos podido verificar la importancia del intercambio de información entre las diferentes provincias carmelitanas del mundo católico, en donde las corporaciones religiosas fueron determinantes en las redes de comunicación en el ámbito global. En Nueva España circularon libros producidos en otras latitudes ajenas a la Corona hispana, como Venecia, Amberes o Augsburgo, y de la misma manera se popularizaron veneraciones de reinos lejanos como Sicilia o Nápoles.

Sin duda, aún quedan muchos aspectos por descubrir en relación con esta devoción impulsada por un "pobre y desautorizado fraile" y sus afanes

de reconocimiento a la doctrina de la Inmaculada Concepción por parte de la Corona y de la Silla Apostólica.

Fuentes consultadas

Bibliografía

Barcelona, Martín de (O. F. M. Cap.) (1786), *El grande Elías patriarca del Carmelo, profeta y apóstol. Sermón que en el Carmen observante de Barcelona, dijo a los 2º de julio de 1786. El R. P. fr. Martín de Barcelona. Ex guardián y ex-definidor del orden de los capuchinos, calificador del Santo Oficio y examinador sinodal del obispado de Solsona,* Barcelona, Juan Nadal.

Bonae Spei, Francisco (O.C.) (1665), *Magni Prophetae Eliae Sacri Ordinis Carmelitarum Fundatoris visio de Immaculata Deiparae Virginis Concepctione,* Anterpiae, Engelberti Gymnici.

Candel, Gregorio (O.C.) (1654), *Antigüedad de la fiesta de la Inmaculada Concepción de la Virgen María Nuestra Señora en la Religión Carmelitana,* Valencia, Gerónimo Vilagrasa.

Charbonneau-Lassay, L. (1997), *El bestiario de Cristo*, Barcelona, José J. de Olañeta.

Cruz Lazcano, Víctor (2018), "Mortaja bendita: un hábito para la eternidad", *Prolija memoria,* vol. 2 , núm. 2, pp. 79-102.

Doménech García, Sergi (2013), *La imagen de la mujer del Apocalipsis en Nueva España y sus implicaciones culturales,* tesis doctoral, Valencia, Departamento de Historia del Arte/Universidad de Valencia.

Egido, Teófanes, Juan Luis Rodríguez, Jesús Urrea, Fernando Collar de Cáceres y Antonio Sánchez del Barrio (2014), *El encuentro,* Medina del Campo, España, Fundación Museo de las Ferias.

Faci, Roque Alberto (O.C.) (*ca.* 1742-1743?), *Carmelo esmaltado con tantas brillantes estrellas, cuantas flores terceras fecundas de frutos de virtud y religión, cultivó y fijó en el cielo de la santa Iglesia la venerable orden tercera de na. Sra. del Carmen [...],* Zaragoza, Francisco Moreno.

García Calahorra, Manuel (O.C.D.) (1756), *Breve compendio del origen y antigüedad de la sagrada religión del Carmen, con la razón individual de la continuada sucesión de los generales, sus santos (más principales) Sentenciaros, escritores y privilegios; y con la de sus provincias y conventos,* Madrid, Imprenta de Manuel Martín.

Jesús, Tomás de (O.C.D.) (1599), *Libro de la antiguedad y los sanctos de la orden de nuestra Señora del Carmen y de los especiales privilegios de su cofradía,* Salamanca, Andrés Renaut.

Jesús María, José de (O.C.D.) (1657), *Historia de la vida y excelencias de la sacratissima Virgen María…*, Madrid, Imprenta Real.

Madre de Dios, Alonso de la (O.C.D.) (s.f.), *Patronato de la Virgen del Carmen sobre la religión carmelitana y declaración de los muchos favores de ella recibidos*, manuscrito, s.l., Biblioteca Nacional de España, MSSS/6851.

Martínez Carretero, Ismael (O.C.) (2012), "La advocación del Carmen. Origen e iconografía", en *Advocaciones marianas de gloria, Simposium,* XXª Edición, San Lorenzo del Escorial, Estudios Superiores del Escorial, pp. 771-790.

Martínez Frías, José María y Jesús María Parrado del Olmo (coords.) (2015), *Teresa de Jesús, maestra de oración,* Madrid, Fundación Las Edades del Hombre/Junta de Castilla y León/Fundación v Centenario del Nacimiento de Santa Teresa.

Martínez Rosales, Alfonso (1985), *El gran teatro de un pequeño mundo. El Carmen de San Luis Potosí, 1732-1859,* México, El Colegio de México/Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Moreno Cuadro, Fernando (2016), *Iconografía de Santa Teresa. La herencia del pincel de Elías,* Burgos, Editorial Monte Carmelo.

Pinto de Victoria, Juan (O. C.) (1626), *Hierarchia carmelitana y gloria de los santos del Monte Carmelo con sermones para los días de sus fiestas,* Valencia, Juan Crisóstomo Garriz.

Román, Manuel (O.C.) (1707), *Elucidaciones varias de la antigüedad, dignidad y escritores ilustres de la sagrada orden del Carmen, colegidas con autores graves*, Madrid, Juan González.

Rubial García, Antonio (2018), "El birrete de santa Teresa y la ciencia infusa", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas,* vol. xl, núm. 112, pp. 99-131.

Santísima Trinidad, Pedro de la (O.C.D.) (1734), *Sombra mariana. Árbol de la vida. Sermón panegírico de Nuestra Señora del Carmen, predicado por el r. p. fr. Pedro de la Santísima Trinidad, carmelita descalzo, en este presente año de 1733, en la iglesia parroquial de Orizaba,* México, Imprenta Real del Superior Gobierno.

Smet, Joaquín (O.C.) (1987), *Los carmelitas. Historia de la Orden del Carmen,* t. i, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Torres, Francisco de (O.F.M.) (1620), *Consuelo de los devotos de la Inmaculada Concepción de la Virgen Santisima,* Zaragoza, Pedro Cabarte.

Vassilaki, Maria (ed.) (2000), *Mother of God. Representations of the Virgen in Byzantine Art*, Milán, Skira Editore.

Recursos electrónicos

Museo Lázaro Galdiano, sitio disponible en: <http://catalogo.museolazarogaldiano.es/mlgm/search/pages/Main> (consulta: 25/02/2019).

Ojeda, Almerindo E., (s.f.), *De Augsburgo a Quito: travesía del rococó a través del grabado,* artículo en archivo electrónico proporcionado por el autor.

El fomento de la devoción a Santiago apóstol por José de Lezamis, cura del Sagrario Metropolitano (1699)

*Rocío Silva Herrera**

Introducción

En este trabajo se muestran los avances de mi tesis doctoral dedicada al ministerio sacerdotal de don José de Lezamis, confesor del arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas. En un primer momento se presentará al autor de la obra que fue la fuente principal de este escrito; posteriormente se abordará el impreso en sí y, por último, se resaltarán algunos aspectos de la forma y fondo respecto a la promoción de la devoción a Santiago apóstol que se encuentran en el libro en cuestión con el fin de hacer notar la intención del padre Lezamis en tanto clérigo de minoría española ante una clerecía criolla novohispana mayoritaria y la piedad que aquel cuerpo eclesiástico le manifestó al arcángel San Miguel a fines del siglo XVII.

El autor

José de Lezamis Asurdui y Ganboa fue oriundo de Santa María de Uribarri de la Villa de Durango en el Señorío de Vizcaya en donde recibió el bautismo en 1654.[1] El pequeño José salió de su caserío vizcaíno hacia Santiago de Compostela para servir en la casa del cardenal mayor de la arquidiócesis jacobea, don Antonio Munibe (López, 1907).

* Universidad La Salle.

[1] Archivo Histórico Eclesiástico de Bizkaia, en adelante AHEB, Parroquia de Santa María de Uribarri, Administración de Sacramentos, Sacramentales, Bautismos, 1918/003-00, f. 016 v°.

Compostela era uno de los santuarios más importantes de toda la cristiandad, en él se resguardaba el cuerpo del apóstol Santiago junto con una gran cantidad de reliquias. Era el lugar al cual peregrinaban príncipes y reyes de todas las naciones, así como fieles del orbe cristiano y estaba enriquecida espiritualmente con grandes dádivas apostólicas (López, 1907).

A la cardenalía mayor le correspondía la administración de la capilla del Rey de Francia, llamada así "por una fundación de misas mandadas celebrar en 1372 por Carlos V de Valois, rey de Francia, y gran devoto del Apóstol" (Xacopedia, 2015). Esta capilla, que también tiene el nombre de Capilla del Salvador, está ubicada en el centro de la girola al interior de la catedral compostelana; es la más grande y antigua de todas las de esa zona. En ella se les daba la comunión a los peregrinos y se les entregaba su compostela, es decir, el documento que acreditaba la validez de su piadoso viaje (Pedret, 1948-49). El desempeño ministerial de don Antonio debió haber sido para Lezamis una vía de acceso para hacer suya la devoción al apóstol Santiago.

El propio Lezamis dio testimonio de haber estudiado en Compostela "desde los primeros rudimentos de la Gramática" (Lezamis, 1699: Prólogo al Lector). Posteriormente, se graduó de bachiller en las facultades de Filosofía y Teología de la Universidad de Santiago de Galicia.[2] En 1678, dos años después del deceso de don Antonio Munibe, José de Lezamis fue llevado a la Nueva España por el canónigo penitenciario Francisco de Aguiar, como uno de los seis criados de su familia, puesto que había sido preconizado obispo de Michoacán.[3] Con exención del tiempo canónico requerido, le fue dado el presbiterado el 1° de abril, Sábado Santo, en la sede vallisoletana a título de capellán del obispo.[4]

Durante la primera cordillera de su visita pastoral a la diócesis en mayo de 1680, el obispo Aguiar eligió al neo-ordenado José de Lezamis como su confesor,[5] desde entonces y hasta el momento de su muerte en 1698 "le entregó las llaves de su conciencia" (Gutiérrez, 1736: Parte I, Lib. IV, cap. XIII). En 1681, dentro del recorrido de la segunda cordillera, Francisco de Aguiar tuvo la noticia de su presentación para el arzobispado de México,[6] la

[2] Archivo General de Indias, en adelante AGI, México 338, f. 4r.

[3] AGI, Contratación, 5442, núm. 76, f. 1r.

[4] Archivo Histórico Casa de Morelos, en adelante AHCM, Diocesano, Gobierno, Seminario, Órdenes, c.44, exp. 62, f. 113v.

[5] AHCM, Diocesano, Gobierno, Visitas, Asientos, c. 57, exp. 14, f. 109r.

[6] AGI, MP-BULAS_BREVES, 187, ff. 1r-2r.

cual aceptó por consejo de su confesor Lezamis, al que llevó consigo a la ciudad de México.

El inicio del posicionamiento del padre José en la clerecía novohispana, sin depender directamente de su protector, se dio en el arzobispado al ser nombrado cura interino del Sagrario de la catedral en 1682; meses después participó en un concurso para lograr la propiedad,[7] la cual obtuvo en septiembre (Robles, 1946). Sirvió en este curato hasta su muerte acaecida el 23 de junio de 1708 (Gutiérrez, 1736: Parte I, Lib. IV, cap.13).

El impreso sobre Santiago, apóstol

La fuente para abordar la promoción del apóstol Santiago por parte del clérigo Lezamis ha sido uno de sus impresos cuyo título es:

> Vida del Apostol Santiago el Mayor uno de los tres mas amados y familiares de Jesu-Christo único, y singular Patron de España con algunas antiguedades, y excelencias de España, especialmente de Viscaya. Escrita por el Ldo. D. Joseph de Lezamis, Cura de la Santa Iglesia de México: y dada à la estampa à costa, y devocion del mismo Autor. Dedicada al Venerable Dean, y Cabildo de la Santa Iglesia Cathedral Metropolitana, y Apostolica de Santiago de Galicia. A quien en la Dedicatoria se hace una breve relacion de la vida, y muerte del Illmo. y Rmo. Señor Dr. D Francisco de Aguiar, y Seyxas, Arçobispo de México, mi Señor (Lezamis, 1699).

Su obra sobre el apóstol es un servicio de agradecimiento del autor hacia el propio Santiago, no solo por ser cristiano y español, sino por haberse criado y estudiado en Compostela. Esta experiencia la consideró como uno de los grandes beneficios que Dios había tenido con él (Lezamis, 1699).

El libro fue impreso en 1699, un año después del deceso del arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas, porque el prelado pocos días antes de morir patrocinó la impresión del volumen que Lezamis ya tenía escrito desde hacía varios años (Lezamis, 1699). De hecho, el padre José había dado el manuscrito a un mercader junto con 400 pesos para que lo imprimiese en España, pero

[7] Archivo Histórico del Arzobispado de México, en adelante AHAM, Secretaría arzobispal, Libro del registro de exámenes aprobaciones y demás diligencias, c. 44, L. 1, ff. 1r-11r.

finalmente el monto se utilizó en la impresión de un librito de devociones, también de Lezamis.

Cuando don José supo que su texto sobre Santiago no se imprimió, ordenó al mercader enviar el original al cabildo compostelano con la esperanza de que aquel cuerpo colegiado lo diese a la imprenta, sin embargo, el mercader regresó a las Indias con el manuscrito. Después, Lezamis interpretó aquello como providencial para que en la impresión de su escrito sobre Santiago se pudiera incluir la semblanza biográfica del arzobispo Aguiar que colocó a manera de *Dedicatoria* para el cabildo jacobeo (Lezamis, 1699).

El impreso es una miscelánea, pues además de la sección dedicada al apóstol y la biografía de don Francisco, se halla una Historia de España, de Vizcaya, y unas oraciones y catecismo en vascuence. Para esta investigación solo se tomó en cuenta la parte que se ocupa de Santiago.

El objetivo de esta obra, como el mismo autor lo dice, fue hacer una exposición histórica y no panegírica del apóstol Santiago; hizo la discriminación de fuentes y siguió las que le parecieron más verdaderas y con más fundamento, no añadió citas en latín porque el auditorio al que pretendió llegar era "de gente sencilla" (Lezamis, 1699: s/p).

¿Era posible que Lezamis alcanzara a un público de gente sencilla con su obra? Para responder a esta cuestión se debe señalar que el libro está facturado en tamaño de cuarto menor porque mide 21.3 cm, es decir, es inferior a 23 cm (Bibliofilia, 2018). Este formato permite una manejabilidad mayor que la de las ediciones de folio (mayores a 30 cm) y, con ello, una intención de divulgación más que de consulta (Bibliofilia, 2018).

Por otro lado, se deben estimar dos factores sociales: el económico, para poder invertir dinero en libros, y el cultural, los que sabían y gustaban de leer. Lo anterior evidencia que la mayoría de las obras impresas nutrían las bibliotecas eclesiásticas o religiosas, así como la de algún funcionario civil. En este último caso, la mayoría de los volúmenes tenían que ver más con sus ocupaciones administrativas, como la abogacía, por ejemplo, que con sus intereses curiosos (Manrique, 2014).

Con estos precedentes es posible decir que Lezamis tuvo como objetivo divulgar el aprecio religioso por el apóstol Santiago entre personas no muy entendidas en la lengua latina ni interesadas en controversias resueltas por medio de la argumentación, donde la mayoría de ellas eran religiosos, monjas y eclesiásticos, sin excluir algunos civiles interesados en el tema.

Tres momentos históricos

Partiendo del hecho de que el padre José presentó su obra como una exposición de anamnesis histórica y no apologética, se presenta el contenido de su impreso bajo la forma de mapa cronológico. Lezamis inició con un *flash-back* al siglo XVI con la primera parroquia de la ciudad de México en tiempos de la conquista antes de recibir el título de catedral (Lezamis, 1699). Su principal fuente fue don Carlos de Sigüenza y Góngora, quien en ese entonces terminaba una obra titulada *Tribunal Histórico* sobre historia antigua de las Indias. Recordó al lector cómo en aquellos primeros años se festejaba como patrones a Santiago y San Hipólito.

Luego realizó otro *flash-back* a la época del apóstol para describirlo como "magnánimo de corazón, y de fervientísimo espíritu; con que se ofrecía a los trabajos, y peligros, con invencible esfuerzo; por esto fue el primero que salió a la predicación de la Fe; y padeció martirio antes que otro alguno de todos los Apóstoles" (Lezamis, 1699: 36). La tierra de misión de Santiago fue la *finis terrae*, España; allá sembró la fe e inició la organización eclesiástica.

En este punto procedió a un *flash-forward* al siglo XVI y, luego, a su tiempo presente al recordar que los predicadores españoles:

> han divulgado el Santo Evangelio, y dilatado el imperio, y nombre de Cristo por todo el mundo; todo lo cual se debe atribuir al apóstol Santiago, pues cuando no por sí inmediatamente, por lo menos por medio de sus hijos ha predicado en todo el mundo, por lo cual debe ser, y ruego a Dios que sea su Majestad divina, y su grande apóstol Iacobo, patrón nuestro, por todo el mundo conocido, venerado, y glorificado (Lezamis, 1699: 179).

La devoción a Santiago en tiempos de cambio

A través de estos tres momentos históricos, Lezamis sí hizo un encomio del apóstol, aunque él mismo haya dicho que no lo haría. Presentó a Santiago como digno de veneración de todos los cristianos por haber formado parte del grupo de los 12 apóstoles, fundamentos de la Iglesia, y por haber sido uno de los más queridos del Señor. Además de estas razones, el padre José señaló una más, cuyo motivo era personal: la predicación del apóstol en España y fuera de ella por medio de los españoles (Lezamis, 1699).

Don José recordó a los novohispanos que la fe vino a estas tierras desde España cuya identidad cristiana hunde sus raíces hasta la misma época apostólica, asegurándose con ello no solo la antigüedad de su fe, sino también su pureza en razón de la tradición apostólica de la Iglesia católica (*Concilio de Trento*, 1847: Sesión xxiii, c. 4). Describió a los españoles como gente tenaz y capaz de dar su vida por la fe y su expansión:

> Los españoles son muy belicosos, y sufridos; magnánimos, y de grandes corazones; y gente muy a propósito para los trabajos; y el ser de semejante natural ayuda mucho para cooperar con la Divina gracia en emprender cosas grandes, y dificultosas; y así Dios nuestro Señor escogió a innumerables de esta Nación para dar la vida por la Fe, que su constancia natural era buena disposición para el efecto, juntándose a ella la predicación, y la intercesión de su Patrón Santiago (Lezamis, 1699: 88).

Asimismo, invocó el indiscutible patronazgo de Santiago sobre España sin entrar en deliberaciones en un tiempo en el que la Iglesia española, especialmente la compostelana, acababa de salir de un pleito en torno a la exclusividad de este patrocinio hispano, pues en 1678, el rey Carlos II había solicitado al papa Inocencio XI que declarara a San José como patrón de España (López, 1907).

Una vez que el edicto pontificio fue publicado concediendo el patronazgo de San José, el cabildo compostelano pidió que se suspendiese su ejecución. Varias iglesias se solidarizaron con ellos y ofrecieron ayudar en el asunto. Se publicaron alegatos y defensas en favor del exclusivo patronazgo del apóstol, incluso el propio arzobispo de Compostela, don Andrés Girón, imprimió una carta dirigida al rey. A fines de 1680 se logró la suspensión de ejecución del breve del tutelar josefino. No obstante, los carmelitas solicitaron, en 1683, que Santa Teresa fuese nombrada copatrona de España. El rey se mostró a favor de esta propuesta, pero finalmente no la secundó y mandó perpetuo silencio a los carmelitas. En 1681, se celebró en la arquidiócesis de Santiago de Compostela un octavario con gran regocijo para festejar la victoria.

Un año antes de la suspensión de la decisión, en 1680 se hizo fiesta en la catedral de México por el patronato de San José (Robles, 1946). Años después, en 1683, cierto carmelita dio un sermón defendiendo el patronazgo de San José; a manera de respuesta el arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas, gallego de nacimiento, predicó en Santa Teresa sobre el único y exclusivo

patronazgo de Santiago sobre España (Robles, 1946). Es comprensible que Aguiar haya hecho tal alegato por haber sido oriundo de Galicia y canónigo penitenciario en Compostela, pero para Lezamis su afecto al apóstol ¿fue el único motivo para pregonar el singular patronazgo de Santiago sobre España?

Cuando el padre José llegó a la ciudad de México, el cabildo catedralicio era un organismo estabilizado y unido en el proyecto común de consolidar la autoridad diocesana por medio de la organizada recaudación y administración de los diezmos; obligar a los religiosos a pagar el diezmo de sus haciendas; fortalecer la secularización de las doctrinas, y hacer que la jurisdicción episcopal se ejerciera en todo el arzobispado (Pérez, 2005).

Los clérigos novohispanos contemporáneos a don José eran en su mayoría criollos, nacidos en la ciudad de México que se habían promovido dentro del mismo cabildo; las dignidades estaban fuertemente ligadas a la Universidad, pues ocupaban algunas cátedras con lo que además tomaban parte en las decisiones del gobierno universitario (Pérez, 2005).

Esta fortaleza clerical criolla novohispana se aprecia en uno de los seis lienzos que se encuentran, aún hoy en día, dentro de la sacristía de la catedral de México, cuyo título es *Aparición del Arcángel San Miguel,* pintado por Cristóbal de Villapando entre 1686 y 1688 (Gutiérrez Haces, *et al.*, 1997).

En esta alegoría novohispana se expone el *status* alcanzado por el cabildo de la capital del virreinato, el cual se extendió más allá de las fronteras del arzobispado porque en el lienzo se aprecia a Isidro de Sariñana y Cuenca. Cuando Villalpando pintó el cuadro, Sariñana ya gobernaba la diócesis de Antequera, ¿por qué colocarlo en el cuadro como miembro del cabildo? Se colocó allí como paradigma de los logros del cabildo, ya que su carrera académica y eclesiástica eran arquetipo de la autoridad que había logrado el cabildo en la ciudad de México y como proveedor de prelados para las mitras novohispanas de entre los nacidos en la Nueva España (Pérez, 2005).

La elección del clero de la Nueva España por ponerse bajo el abrigo del arcángel Miguel representada en el cuadro con la primera aparición de Miguel a fines del siglo v en el monte Gárgano, en la que el arcángel se reveló como vencedor sobre los paganos y reclamando un lugar para rendirle culto (Gutiérrez Haces, 1997), y no haberlo hecho al amparo de Santiago, era hasta provocativo si se toma en cuenta que el ser angélico es defensor y abogado de la Iglesia universal, no únicamente de España.

Los presbíteros novohispanos se vincularon a la Iglesia universal silenciando el origen de su fe: los evangelizadores españoles engendrados, a su

vez, por la predicación de Santiago. La ciudad de México era ya el nuevo Gárgano, un Gárgano lacustre desde donde San Miguel conservaría la fe de todas las iglesias de la Nueva España con el cabildo arquidiocesano a la vanguardia de semejante tutela.

Cabe mencionar que a pesar de la robustez del clero criollo, este no estaba del todo consolidado en razón de que aún no había sido fundado el seminario conciliar, por lo que la clerecía seguía dependiendo de la formación dada por los jesuitas y la Real y Pontificia Universidad de México.

De cara a esta realidad del clero criollo y con su ingreso como cura del Sagrario siendo familiar del prelado, Lezamis no medró en el alto clero novohispano. Su imposibilidad de haber hecho carrera clerical quedó asentada en sus pláticas y sermones manuscritos al decir que la única paga que Dios le ha dado a un hombre es la de haberlo hecho sacerdote, esta es suficiente para estar agradecidos de tal beneficio y por ello se le debe servir con todas las fuerzas posibles.[8]

Ante las pretensiones criollas Lezamis recordó en su libro sobre Santiago que "todos los españoles le debemos amar, y servir mucho por ser nuestro apóstol, patrón, maestro, y padre que nos engendró en Cristo" (Lezamis, 1699: 178), y evocó la realidad punitiva de que "no sólo el santo apóstol favorece a sus devotos, sino que castiga a los que le ofenden, o son poco afectos a sus cosas" (Lezamis, 1699: 164).

Reflexiones finales

Partiendo de una muy personal experiencia de fe en el apóstol Santiago y de una presencia minoritaria como clérigo español en la ciudad de México a fines del siglo XVII, el padre José de Lezamis, vasco de origen y compostelano de crianza, se dirigió especialmente a la clerecía, monjas y religiosos novohispanos para fomentar entre ellos la devoción al Santo mediante un ejercicio de memoria histórica sobre los orígenes más remotos del cristianismo que profesaban.

De España habían llegado los primeros evangelizadores y solo por ello también gozaban del favor de Santiago para cultivar su fe. En lenguaje teológico-profético se puede decir que don José fue una voz que clamó en el

[8] Biblioteca Nacional de México, en adelante BNM, Fondo Reservado, MS 802, f. 313v.

desierto para evitar una total desvinculación de la iglesia novohispana citadina de su iglesia peninsular de origen en medio del robustecimiento de la sociedad criolla cuyo culmen se dará en el siglo xviii.

Si la unión de la Nueva España con la católica Hispania comenzaba a desprenderse por medio de nuevas devociones, podía correrse el peligro de llegar a ser un esqueje más de herejía como los del siglo xvi. De allí la importancia de avivar la veneración por Santiago, el fundador de la iglesia española en el siglo i, la cual al cabo de los siglos se alzó como el baluarte del catolicismo.

La Nueva España siguió siendo católica, no obstante, la expresión identitaria del criollismo novohispano se fundamentó en la devoción a la Virgen de Guadalupe. El guadalupanismo no fue óbice para que la devoción a Santiago apóstol se afianzara en varias comunidades por todo el virreinato. Hoy en día, la veneración a ambos sigue vigente en la sociedad mexicana. Sin embargo, contrario al deseo del padre José de Lezamis, el catolicismo mexicano contemporáneo no reconoce sus raíces de fe en el apóstol Santiago ni tampoco en San Miguel Arcángel como lo proyectó el cabildo, sino en la que se presentó como la *Madre del verdadero Dios por quien se vive*.

Finalmente, esta investigación ha abierto caminos para profundizar en las relaciones que sostuvo el padre Lezamis con los otros curas del Sagrario contemporáneos a él y con los miembros del cabildo, esto por medio de la revisión del archivo tanto del Sagrario como del cabildo para afianzar la hipótesis que aquí se ha propuesto de su no ascenso en la carrera eclesiástica a causa de su vínculo con el arzobispo Aguiar y por su origen peninsular. Por otro lado, el cuadro de San Miguel en la Sacristía de la catedral metropolitana también ha descubierto la posibilidad de abordar la religiosidad del cabildo arquidiocesano por este ser angélico.

Fuentes consultadas

Archivos

agi — Archivo General de Indias, Sevilla, España.
Contratación, 5442, núm. 76.
México, 338.
mp-bulas_breves, 187.

aham — Archivo Histórico del Arzobispado de México, Ciudad de México.

Secretaría arzobispal, Libro del registro de exámenes, aprobaciones y demás diligencias, c. 44, L. 1.

AHCM Archivo Histórico Casa de Morelos, Morelia Michoacán.
Diocesano, Gobierno, Seminario, Órdenes, c. 44, exp. 62.
Diocesano, Gobierno, Visitas, Asientos, c. 57, exp. 14.

AHEB Archivo Histórico Eclesiástico de Bizkaia, Bilbao, España.
Parroquia de Santa María de Uribarri, Administración de Sacramentos, Sacramentales, Bautismos, 1918/003-00, f. 016 v°.

BNM Biblioteca Nacional de México, Ciudad de México.
Fondo Reservado, MS 802.

Bibliografía

Concilio de Trento (1847) [1564], *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, traducido al idioma castellano por Ignacio López de Ayala; con el texto latino corregido según la edición publicada en 1564, Barcelona, Imprenta de D. Ramón Martin Indár.

Gutiérrez, Julián (1736), *Memorias Históricas de la Congregación de el Oratorio de la Ciudad de México, y fundada con auctoridad ordinaria, después, con la apostólica, erigida y confirmada en Congregación de el Oratorio, copiada a el exemplar de la que en Roma fundó el esclarecido patriarca San Phelipe Neri, en las quales se da noticia, asi de su fundación como de su apostólica erección y confirmación, y juntamente de muchas de las personas, que en uno y otro tiempo la han ilustrado/recogidas y publicadas por el P. Julián Dávila, Presbytero, preposito, que fue, de dicha Congregación del Oratorio de México*, México, Imprenta Real del Superior Gobierno y del Nuevo Rezado de Doña María de Ribera.

Gutiérrez Haces, Juana, Pedro Ángeles, Clara Bargellini y Rogelio Ruiz Gomar (1997), *Cristóbal de Villapando ca.1649-1714. Catálogo razonado*, México, Fomento Cultural Banamex.

Lezamis, Joseph de (1699), *Vida del Apostol Santiago el Mayor: vno de los tres mas amados y familiares de Jesu-Christo vnico, y fingular Patron de Efpaña con algunas antiguedades, y excelencias de España, efpecialmente de Vifcaya. Efcrita por el Ldo. D. Joseph de Lezamis, Cura de la Santa Iglefia de México: y dada à la eftampa à costa, y devocion del mismo Autor. Dedicada al Venerable Dean, y Cabildo de la Santa Iglefia Cathedral Metropolitana, y Apoftolica de Santiago de Galicia. A quien en la Dedicatoria fe hace vna breve relacion de la vida, y muerte del Illmo. y Rmo. Señor Dr. D Francisco de Aguiar, y Seyxas, Arçobifpo de México, mi Señor. Con licencia de los superiores*, México, Doña María Benavides.

López Ferreiro, Antonio (1907), *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, tomo ix, Santiago de Compostela, Seminario Conciliar Central.

Manrique Figueroa, César (2014), "Bibliotecas de funcionarios reales novohispanos de la primera mitad del siglo xvii", *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, vol. xix, núm. 1-2, pp. 57-93.

Pedret Casado, Paulino (1948-1949), "Los canónigos cardenales de Santiago", *Anuario de historia del derecho español*, núm. 19, pp. 590-592.

Pérez Puente, Leticia (2005), *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación*, México, Centro de Estudios sobre la Universidad/unam/El Colegio de Michoacán/Plaza y Valdés Editores.

Robles, Antonio de (1946), *Diario de sucesos notables, 1665-1703*, t. ii, edición y prólogo de Antonio de Castro Leal, México, Porrúa.

Recursos electrónicos

Bibliofilia, (s/f), "El formato de los libros", documento disponible en: <http://www.bibliofilia.com/Html/curso/elformato.htm> (consulta: 10/04/2018).

Xacopedia, (2015), "Capilla del Salvador", documento html disponible en: <http://xacopedia.com/Salvador_capilla_del> (consulta: 11/03/2018).

Capillas y oratorios en ciudad de México y alrededores, 1750-1808

*Carolina Yeveth Aguilar García**

Introducción

Una parte importante de los trabajos en torno a la religiosidad novohispana apunta tanto a la vida parroquial como a la vida asociativa de la feligresía y, por supuesto, a sus prácticas religiosas: devociones, cultos, fiestas, etc. Punto y aparte es el estudio de determinados espacios que permitieron a la población desarrollar o consolidar ciertos cultos y devociones. Dichos lugares también cumplieron funciones como espacios de socialización, de manifestación de poder y de vinculación con otros grupos. En el caso del presente texto, se proporciona una primera aproximación al estudio de la presencia e importancia que tuvieron los oratorios y capillas en la vida religiosa de la ciudad de México y de algunas de sus poblaciones circunvecinas, entre los años 1750 a 1808, siempre con una premisa en mente: la de documentar y rastrear posibles cambios en las prácticas religiosas de la población novohispana.

Estudiar a la ciudad y sus espacios conlleva cierta metodología. Una de las propuestas más recientes

hecha por Barbara E. Mundy, que siguiendo los postulados de Michel de Certeau y Lefebvre, afirma que una ciudad no son solo las personas y los edificios, sino también las *prácticas cotidianas* de sus habitantes, las cuales contribuyen a crear el *espacio social* (Mundy, 2018: 31). A partir de tal modelo, se insinúan tres enfoques para abordar la vida sociorreligiosa en la ciudad de México. El primero es a partir del estudio de la representación

*Universidad Iberoamericana.

del espacio en mapas, atlas, informes, crónicas y testimonios varios con el fin de ubicar transformaciones y permanencias. El segundo parte de comprender cómo viven los habitantes ese espacio determinado, es decir, se pretende conocer la *práctica espacial*. Un tercer enfoque es el estudio de los *espacios de representación*, es decir, los espacios en sí o elementos del tejido urbano o medio ambiente construido: iglesias, plazas, capillas, ermitas, etc. (Mundy, 2018: 32-34). Aunque no es la única propuesta, es posible reconstruir la trayectoria histórica y las modificaciones de la ciudad y sus espacios religiosos, así como los cambios en las prácticas religiosas, o bien, sus adaptaciones e innovaciones.

Un segundo aspecto por considerar son las fuentes que permitan reconstruir la presencia de capillas y oratorios a partir de las líneas propuestas arriba. Para este artículo retomamos la información proporcionada en algunas visitas pastorales, además de las licencias autorizadas por el arzobispado de México y las solicitudes dirigidas a él para fundar capillas y oratorios; también son relevantes las licencias concedidas a clérigos para dar misa y confesar. Asimismo, las crónicas y testimonios de la época son de gran ayuda, y el análisis de avalúos de edificios, descripciones y estudios de corte arquitectónico en torno a las casas y espacios domésticos novohispanos, serán a futuro una fuente importante de información en torno a los espacios domésticos destinados a la práctica religiosa.

Antecedentes de oratorios y capillas en el mundo cristiano

La presencia de oratorios y capillas en occidente fue visible desde los tiempos del cristianismo primitivo. En una época de persecuciones religiosas en contra de los seguidores de Cristo, estos decidían refugiarse y celebrar sus reuniones en casas, de manera oculta y discreta (Paula Baquero, 1771: 7-9). Entre los siglos III y IV de nuestra era, ya con el reconocimiento del cristianismo, comenzaron a construirse templos religiosos, aunque ello no implicó la desaparición de los oratorios domésticos. A partir del siglo VII se consolidó la costumbre de que los obispos diesen licencia para establecerlos al interior de casas y palacetes, además de que quedaba en desuso el consagrar estos espacios, conformándose solo con su bendición. Se hizo notable un problema: la población prefería no asistir a sus parroquias, y

estas perdían feligreses, quienes eran captados por las órdenes regulares en los siglos xii y xiii.

Durante mucho tiempo, existió una amplia libertad para fundar y establecer capillas y oratorios. En diversos concilios y sínodos provinciales se incluyeron algunas menciones, pero fue hasta el Concilio de Trento cuando se establecieron reglamentaciones más claras al respecto. Estas, enfocadas en que la misa eucarística debía celebrarse en orden, indicaban que no era recomendable que la misa se hiciera fuera de la iglesia. Los oratorios estaban pensados solo para el culto divino y quedaban sujetos a la visita y supervisión del ordinario (*Concilio de Trento*, 1847: 22-24).

Dentro de las transformaciones devocionales del siglo xviii, las capillas y oratorios fueron un factor de cambio importante, se consideraban lugares sagrados (en conjunto con parroquias y cementerios); entendemos por *capilla* a aquel espacio, muchas veces un altar, "construido en una iglesia, separado por algún cancel de madera o hierro", aunque no necesariamente, pues las capillas también se establecían en casas rurales, molinos y haciendas. Era importante santificar estos lugares o cualquier otro cuya función estuviera orientada a rendir culto, argumentando que "lo que fue dedicado a Dios, no se ha de emplear en usos humanos" (Murillo Velarde, 2008). Las capillas también se distinguían por tener "puerta y libre entrada y salida al camino común o público" (Donoso, 1863: 90).

En el primer concilio mexicano se enunció que era frecuente el dar misa en "lugares indecentes y no honestos, haciendo de las casas y moradas particulares iglesias". A partir de ahí se mandó que las licencias para dar misa debían darse a todo aquel que fuese "señor de título" que tuviera en su casa capilla o un espacio apartado y adecuado para ello (Lorenzana, 1769: 80-81).[1] Una queja constante sobre la feligresía es que se había alejado de concurrir a las parroquias, decantándose por la edificación de capillas y ermitas. Esto implicaba pérdidas para las parroquias: los feligreses invertían en edificar estos nuevos espacios, los indios preferían trabajar en dichas construcciones y, finalmente, los fieles acudían a estas ermitas y capillas por encontrarse más cercanas a sus domicilios, y quedar su parroquia principal distante, lo que afectaba la recaudación de obvenciones o derechos parroquiales (Zahíno, 1999: 228).[2]

[1] Concilio Primero, capítulo xxv "Que no se diga misa fuera de la Iglesia en casa particular, ni se dé licencia para ello".

[2] Concilio iv Mexicano, Libro iii, Título xvii, De las casas religiosas y piadosas, en Luisa Zahíno Peñafort (compiladora).

Era obligación del obispo visitar capillas y ermitas; en caso de encontrar alguna no necesaria, se mandaba desacreditarla y darle uso profano, pues "es muy grande el desorden que hay en fabricar ermitas, y aún sin licencias necesarias y las imágenes ridículas secretamente se hagan pedazos y se entierren" (Zahíno, 1999: 260).[3]

El procedimiento para habilitar una capilla como lugar sacro era el siguiente. Usualmente esto ocurría en haciendas y rancherías, es decir, lugares alejados de alguna doctrina o parroquia, por lo que la función de la futura capilla era, precisamente, suplir de manera adecuada a aquella. Para tal efecto debía construirse o habilitarse un espacio apropiado. Debía tener las dimensiones que le permitiesen colocar un retablo y la capacidad de albergar en su interior a un determinado número de personas. Algunos de ellos tenían una puerta que servía de acceso a los feligreses, así como un campanario (Sánchez, 2005: 535). En el caso de las casas ubicadas dentro de la ciudad, el espacio destinado a la capilla familiar era más pequeño. Acto seguido se solicitaba al arzobispo licencia para celebrar el santo sacrificio de la misa. Se enviaba a un prebendado de la Santa Iglesia Catedralicia a inspeccionar el lugar, hacer "vista de ojos" y verificar que contara con los aditamentos y la decencia necesarios (altar, ara y santos paramentos). Si se encontraba bien aderezado el sitio, se otorgaba la licencia y la respectiva bendición.[4]

Las capillas también se habilitaban en otros espacios, tales como los edificios del gobierno virreinal. El 8 de diciembre de 1790 se estrenó públicamente la capilla real, señalada como "de lo mejor que se ha visto". Meses después, el 6 de enero de 1791, se abrió la capilla de los soldados, también en el real palacio (Gómez, 2008: 31-33), por lo que la presencia de estos lugares sagrados se hacía patente en edificios propios de la administración virreinal.

[3] Concilio IV Mexicano, Libro V, Título I, "De las visitas". Existían los también llamados "humilladeros", pequeñas capillas y hornacinas ubicadas en los caminos, establecidas a instancia de la devoción popular en las entradas y salidas de caminos y pueblos, con el fin de facilitar que los viajeros hicieran oración. *Diccionario de autoridades*, tomo IV; véase también Alcalde, 1999: 463-483.

[4] Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante AHAM), Caja 26, papeles varios, "Licencia para celebrar misa en capilla en la hacienda nombrada Nuestra Señora de los Dolores, Coyoacán", 29 de octubre de 1762. Bendecir un espacio determinado se distingue de la consagración, que solo podía hacerla el obispo. La bendición podía llevarla a cabo un sacerdote o, incluso, un regular, y se hacía mediante la aspersión de agua bendita.

Oratorios: de lo público y lo privado

El establecimiento de los oratorios se hacía del mismo modo que con las capillas, con la diferencia de que estos se encontraban en un contexto doméstico, al interior de las casas, sin entrada ni salida al camino público, y en algunos casos, ubicados también en edificios de otra índole (por ejemplo, en el palacio real). A diferencia de las capillas, los oratorios no necesitaban ser bendecidos, pues tan solo se les consideraba como espacios destinados al culto y a la oración (Vinuesa, 2016). Si bien estaban sujetos a la supervisión arzobispal, no escaparon a los excesos, por lo que se realizaban en ellos bailes, juegos, cantos, cierto "número supersticioso de cándelas encendidas", además de que se recreaban nacimientos y otras particularidades.[5] Esto dio pie a un intento de la mitra por controlar todavía más las conductas y oratorios de la feligresía. Ya lo decían los tratadistas de la época: un oratorio puede por autoridad privada utilizarse de manera profana como, por ejemplo, colocarse en una recámara (Murillo Velarde, 2008).

Para el siglo XVIII se distinguían tres tipos de oratorios:

1. Erigidos por particulares en sus tierras y posesiones, en donde era necesario que el obispo pusiese una cruz.
2. Los propiamente domésticos, construidos en las casas y habitaciones, destinados únicamente para la oración, y que podían establecerse sin permiso del obispo.
3. Los oratorios domésticos con privilegio de santa misa, es decir, que en ellos se celebraba la liturgia, y para los que era necesaria la licencia obispal. Estos podían ser públicos y privados; los públicos hacían las veces de iglesia o capilla, por tener campana y puertas que daban a la calle. Los privados, en cambio, al estar al interior de la casa, no podían usar campana para atraer a otros fieles, pero sí celebraban misa para los habitantes de dicho hogar (Paula Baquero, 1771: 5-6).

En 1772, don Felipe Antonio de Barnuevo y Góngora, propietario del tribunal y real audiencia de cuentas, solicitaba al arzobispo algunas indulgencias para beneficio de un oratorio ubicado en su casa (situada en la calle de

[5] Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Indiferente virreinal, Caja 5226, exp. 22.

Tiburcio), en cuyo altar se encontraba una imagen de la Virgen de Guadalupe. Estas indulgencias consistieron en 80 días dados a los devotos de ambos sexos que rezaran un ave María ante dicha imagen. Junto con estas indulgencias se otorgaba de nuevo la licencia correspondiente que permitía a cualquier sacerdote secular o regular celebrar misa todos los domingos y días festivos.[6]

Presencia de capillas y oratorios en ciudad de México y sus alrededores

Como parámetro comparativo, consideramos dos visitas realizadas a la ciudad de México y sus cercanías, que abarcaba a las poblaciones ubicadas a cinco leguas a la redonda a partir de las sedes de la Real Audiencia y de la Catedralicia. Cabe aclarar que para nuestra zona de estudio, las visitas pastorales suelen ser menos intensivas a mediados del siglo XVIII, incrementándose su número a finales de dicha centuria. Por mencionar algunos aspectos, durante el gobierno arzobispal de Manuel Rubio y Salinas no se tiene registrada visita alguna a la ciudad de México, pero sí a algunos sitios de los alrededores, como Mixquic o Milpa Alta.

Asimismo, para el periodo de Francisco Antonio Lorenzana (1766-1772) suceden pocas visitas, y de nueva cuenta, la ciudad de México no fue visitada. Fue hasta el periodo de Alonso Núñez de Haro y Peralta que comenzó una intensa actividad pastoral, patente en las numerosas visitas realizadas a todo el arzobispado (aproximadamente 16). En el caso de la ciudad de México, se llevaría a cabo una primera visita en el año de 1775, con subsecuentes informes (relativos a temas varios, como cofradías y hermandades), que proporcionan un panorama de la actividad devocional y de las prácticas de la feligresía.

Otras visitas pastorales realizadas a los alrededores de la ciudad fueron las de 1781-1782 a los curatos de Culhuacán, Iztapalapa, Azcapotzalco, Tacuba, Churubusco, Coyoacán y Mixcoac; en 1783, se visitaron los de Tláhuac y Mixquic; en 1790, san Agustín de las Cuevas, y en 1793, nuevamente Tláhuac, Mixquic, Milpa Alta y Mexicaltzingo; 33 años después, ya bajo la prelacía de Francisco Xavier de Lizana y Beaumont, se llevaría a cabo otra visita a la ciudad de México, siendo 1808 nuestro límite temporal. Consideramos que un estudio comparativo a profundidad de las visitas pastorales mencionadas puede proporcionar pistas importantes en

[6] AHAM, Caja 26, papeles varios, "Licencia a favor de don Felipe Antonio de Barnuebo y Góngora, para celebrar el sacrificio de la misa en el oratorio que tiene en la casa que habita", 4 de enero de 1772.

torno a los cambios y las permanencias en las prácticas religiosas de la otrora ciudad de México.

Comencemos, entonces, por dar cuenta brevemente de las capillas y oratorios visitados en 1775. En el caso de esta visita, contamos con dos cuadernillos, en los cuales se registraron, por un lado, los oratorios particulares (véase cuadro 1), ubicados en casas y otros sitios, mientras que en el segundo cuadernillo aparecen las capillas y oratorios adscritos a determinada jurisdicción parroquial (véase cuadro 2). En el ámbito particular, encontramos dos capillas y 46 oratorios, pertenecientes a bachilleres, oidores de la Real Audiencia, funcionarios reales y personajes de la nobleza. Al tratarse de un entorno urbano, no era frecuente encontrar capillas particulares dentro de la traza urbana. En contraste, en cuanto al ámbito parroquial y barrial, se encontraron 53 capillas, adscritas a parroquias, barrios y garitas, así como tres oratorios, ubicados en la Acordada, en un Obraje y en el Colegio de Indias de Guadalupe. Como vemos, en el ámbito privado abundaban los oratorios domésticos, oratorios familiares, que permitían una práctica religiosa más acotada y enfocada a la familia extensa. Por el contrario, en el parroquial abundaban las capillas públicas pensadas para la feligresía, de raigambre sobre todo barrial, lo que contribuyó a formar patrones de identidad asociados con las prácticas y entidades divinas a las que se rendía culto en esas capillas.

Durante la visita pastoral, el arzobispo, o bien, el provisor, visitaba la parroquia o curato titular o principal; registraba las cofradías y hermandades existentes, autorizaba o refrendaba licencias para confesar, y verificaba que capillas y oratorios cumplieran con los requisitos básicos: que estuvieran decentes y bien surtidas de ornamentos de todos colores, paramentos y demás.[7] En cuanto a las recomendaciones hechas, en el caso de los oratorios particulares no se consigna mayor información, salvo el nombre del propietario o del dueño de la casa en que se ubicaba. Respecto a las capillas parroquiales y barriales, encontramos una mayor riqueza de información.

Por mencionar algunos ejemplos, en la jurisdicción de la parroquia de Santa Catarina se encontraban cinco capillas, de las cuales dos habían obtenido licencia para continuar funcionando. Otra más tenía su licencia condicionada, pues se pedía se techase y arreglase, mientras que otras dos fueron suspendidas por estar "indecentes", ordenando que los santos que se encontraban en ellas se trasladaran a las capillas autorizadas, además de que

[7] AHAM, Caja 28, Libro 2, Visita de Alonso Núñez de Haro, 1782, "Parecer del secretario de visita a las capillas del curato de Coyoacán".

Cuadro 1
Capillas y oratorios particulares en ciudad de México [visita de 1775]

Lugar	*Capilla*	*Oratorio*	*Propietario*
De los Reyes	*		Se desconoce
Barrio de san Martín	*		Se desconoce
Casa		*	Don Domingo Valcárcel, oidor
Casa		*	Don Juan Ignacio de la Rocha (Deán Catedral)
Casa		*	Don Manuel Rodríguez Pinillos
Casa		*	Don Juan Isidro Velázquez de la Cadena
Casa		*	Bachiller don Joseph Francisco Araujo
Casa		*	Don Joseph González Calderón
Casa de los Baños del Peñón		*	
Casa		*	Francisco Leandro de Viana, oidor
Casa		*	Marquesa de Salvatierra
Casa		*	Marqués de Prado Alegre
Casa		*	Don Juan Lucas de Lazaga, regidor
Casa		*	Marqués de Aguayo
Casa		*	Conde del Valle de Orizaba
Casa		*	Marqués de Guardiola
Casa		*	Condesa de Miravalles
Casa		*	Doña Ángela de Terreros
Casa		*	Don Eliseo de Vergara
Casa		*	Don Joaquín Memije
Casa		*	Don Manuel Malco
Casa		*	Don Diego García Bravo
Casa		*	Don Juan González Guerra
Casa		*	Lic. Guevara
Casa		*	Don Agustín de Iglesias

Cuadro 1 (*continuación*)

Lugar	*Capilla*	*Oratorio*	*Propietario*
Casa		*	Don Juan Chávez
Casa		*	Don Fernando Mesía, oficial real
Casa		*	Señor Madrid, oidor
Casa		*	Don Joseph Medina y Torres
Casa		*	Don Manuel Barrientos, arcediano catedral
Casa		*	Don Alonso Cordero
Casa		*	Don Antonio Mesa
Casa		*	Marqués de Rivascacho
Casa		*	Conde de Santiago
Casa		*	Don Juan Ángel de Aguirre, regidor
Casa		*	Conde de Tala
Casa		*	Marqués de Castañiza
Casa		*	Ignacio Games
Casa		*	Don Juan Martínez de Soria, secretario de gobierno
Casa		*	Don Pedro Núñez de Villavicencio, superintendente de la Real Casa de Moneda
Casa		*	Conde de la Torre Cosío
Casa		*	Barnuebo
Casa		*	Dr. Ibarra
Casa		*	Bachiller Arroyo
Casa		*	Marqués del Apartado
Casa		*	Don Miguel Torices, canónigo
Casa		*	Don Luis Beltrán, canónigo
Casa		*	Dr. Cisneros, doctoral catedral
Total	2	46	

Fuente: Elaboración de la autora con base en AHAM, caja 25, L2, Visita de Alonso Núñez de Haro a la capital, 1775.

Cuadro 2
Capillas y oratorios con adscripción parroquial, 1775

Lugar	*Capilla*	*Oratorio*	*Propietario*
De los Reyes	*		Se desconoce
Barrio de san Martín	*		Se desconoce
Casa		*	Don Domingo Valcárcel, oidor
Casa		*	Don Juan Ignacio de la Rocha (Deán Catedral)
Casa		*	Don Manuel Rodríguez Pinillos
Casa		*	Don Juan Isidro Velázquez de la Cadena
Casa		*	Bachiller don Joseph Francisco Araujo
Casa		*	Don Joseph González Calderón
Casa de los Baños del Peñón		*	
Casa		*	Francisco Leandro de Viana, oidor
Casa		*	Marquesa de Salvatierra
Casa		*	Marqués de Prado Alegre
Casa		*	Don Juan Lucas de Lazaga, regidor
Casa		*	Marqués de Aguayo
Casa		*	Conde del Valle de Orizaba
Casa		*	Marqués de Guardiola
Casa		*	Condesa de Miravalles
Casa		*	Doña Ángela de Terreros
Casa		*	Don Eliseo de Vergara
Casa		*	Don Joaquín Memije
Casa		*	Don Manuel Malco
Casa		*	Don Diego García Bravo
Casa		*	Don Juan González Guerra
Casa		*	Lic. Guevara
Casa		*	Don Agustín de Iglesias
Casa		*	Don Juan Chávez

Cuadro 2 (*continuación*)

Lugar	*Capilla*	*Oratorio*	*Propietario*
Casa		*	Don Fernando Mesía, oficial real
Casa		*	Señor Madrid, oidor
Casa		*	Don Joseph Medina y Torres
Casa		*	Don Manuel Barrientos, arcediano catedral
Casa		*	Don Alonso Cordero
Casa		*	Don Antonio Mesa
Casa		*	Marqués de Rivascacho
Casa		*	Conde de Santiago
Casa		*	Don Juan Ángel de Aguirre, regidor
Casa		*	Conde de Tala
Casa		*	Marqués de Castañiza
Casa		*	Ignacio Games
Casa		*	Don Juan Martínez de Soria, secretario de gobierno
Casa		*	Don Pedro Núñez de Villavicencio, superintendente de la Real Casa de Moneda
Casa		*	Conde de la Torre Cosío
Casa		*	Barnuebo
Casa		*	Dr. Ibarra
Casa		*	Bachiller Arroyo
Casa		*	Marqués del Apartado
Casa		*	Don Miguel Torices, canónigo
Casa		*	Don Luis Beltrán, canónigo
Casa		*	Dr. Cisneros, doctoral catedral
Total	2	46	

Fuente: Elaboración de la autora con base en AHAM, caja 25, L2, Visita de Alonso Núñez de Haro a la capital, 1775.

Cuadro 3
Capillas y oratorios en ciudad de México, 1808

Curato/jurisdicción	*Capilla*	*Oratorio*	*Nombre/ Propietario*	*Notas*
San Miguel		*	Conde de Santiago	
		*	Conde de la Cortina	
		*	Marqués de Casa Rul	
		*	Marqués de Santa Cruz de Iguanzo	
		*	Marquesa de Rivascacho (profanado)	
		*	Antonio Bassoco	
		*	Manuel Horcasitas	
		*	Santiago García	
Santa Catarina	*		De la Concepción	
	*		De Apahuaztlán	Se manda reedificar. No tenía sacristía, ni vasos sagrados ni ornamentos indecentes
	*		San Francisco Tepito	Utensilios inservibles Indecentísimo todo
		*	Juan Bautista Fagoaga	
		*	Joaquín de Aldama	
Santa Veracruz	*		De la Acordada	
		*	Manuel de Santa María	
	*		Nuestra Señora de Guadalupe	Ornamentos y vasos sagrados suficientes, altar decente.
	*		Santo Ecce Homo	Ornamentos y vasos sagrados suficientes, altar decente.
	*		Del Calvario	Surtido necesario
	*		Nuestra Señora de los Dolores	Procure el aseo de la sacristía y el envigado; concluir el altar.

Cuadro 3 (*continuación*)

Curato/jurisdicción	*Capilla*	*Oratorio*	*Nombre/ Propietario*	*Notas*
		*	Mariscal de Castilla	
	*		Hospicio de pobres	
Santa Ana	*		Del Tecpan de Santiago	Que se habiliten ornamentos, por no haber los suficientes y estar algunos rotos.
	*		De la Garita	Que se procure el aseo y limpieza de la ropa
	*		San Miguel Nonoalco	
	*		Del Calvario	
	*		De los Reyes	
	*		San Antonio el pobre	
	*		Atepetlac	
	*		San Bartolo	
	*		San Andrés	
	*		La Magdalena	
	*		San Francisco Xocotitlán	
	*		San Simón	Que la aderecen por estar muy "descascarado" y ruinosa
	*		San Juan Huiznahuac	
	*		Tlancapatitlán	
		*	Hacienda de la Patera	
		*	Hacienda de los Ahuehuetes	
	*		Contongo (nueva)	
	*		Huautla (nueva)	
Señor San José	*		Campo Florido	

Cuadro 3 (*continuación*)

Curato/jurisdicción	*Capilla*	*Oratorio*	*Nombre/ Propietario*	*Notas*
	*		La Candelaria	
	*		San Felipe de Jesús	
	*		Romita	
		*	Obraje de Salto del Agua	
		*	Don Manuel Ibarra	
Santa Cruz y Soledad	*		Del Peñón	
	*		La Candelaria	
	*		Barrio de san Jerónimo (amenaza ruina)	
	*		Manzanares (cerrada)	
	*		San Lázaro	
San Sebastián	*		San Antonio Tomatlán	
		*	Juan Cienfuegos	
Santa María la Redonda	*		Del pradito	
	*		Camposanto de san Andrés	
San Pablo	*		De las recogidas	
	*		San Lucas	
	*		Tlaxcoaque	
	*		Necatitlán	
		*	Julián Lezaún	
		*	José Ysita	
Santa Cruz Acatlán	*		Enfermería de H. San Antonio Abad	
	*		Santa Cruz Tultengo	
	*		San Francisco	
	*		La Candelaria	
	*		San Esteban	

Cuadro 3 (*continuación*)

Curato/jurisdicción	*Capilla*	*Oratorio*	*Nombre/ Propietario*	*Notas*
Salto del Agua	*		Atizapán	
	*		San Salvador el verde	
	*		San Salvador el Seco	
	*		Niño perdido	
Santo Tomás la Palma	*		Magdalena Mixhiuca	
	*		San Nicolás Iztanahuatongo	
	*		Zoquipa	
	*		La Resurrección	
	*		San Diego (destruida)	
	*		La Concepción (prohibida)	
		*	Tienda de Jamaica (prohibido)	
San Antonio de las Huertas	*		San Salvador	
	*		Molino del Rey	
	*		De la Pólvora	
		*	Conde de Xala (sin uso)	
		*	Señora Picardo Pacheco	
		*	Hacienda de la Teja	
Parroquia de Ntra. Señora de Guadalupe	*		Antigua parroquia	
	*		Del cerro	
	*		Del pocito	
	*		Camposanto	
	*		Santiago Atzacoalco	
	*		San Juan Ixhuatepec	
	*		San Pedro Zacatengo	

Cuadro 3 (*continuación*)

Curato/jurisdicción	*Capilla*	*Oratorio*	*Nombre/ Propietario*	*Notas*
	*		Santa Isabel Tola	
		*	Don Domingo Hernández	
		*	Miguel Malo	
Sagrario	*		Hospital de san Andrés	
	*		Hospital de Terceros	
	*		Hospital del Divino Salvador	
	*		Real Universidad	
	*		Tribunal de la fe	
	*		Casa de moneda	
		*	Del superintedente	
	*		Cárcel de corte	
	*		Cárcel de abajo	
		*	Sala capitular	
		*	De su excelencia	
	*		De la Real Audiencia	
	*		De inválidos	
	*		Esquina de Santa Catarina de Sena (sin uso)	
	*		Esquina de Santa Clara (sin uso)	
	*		De ánimas	
	*		Colegio de san Ildefonso	
	*		Colegio de Santos	
		*	Conde de Medina	
Total	82	29		

Fuente: Elaboración de la autora con base en AHAM, caja 32CL, Visita de Xavier de Lizana y Beaumont, 1808.

tres cristos encontrados estaban "indecentes y viejos", por lo que se mandaba enterrarlos.[8] En el caso de las adscritas a la parroquia de Santa Ana, en al menos dos no se otorgó licencia, pues se mandó reparar dichas capillas; por ejemplo, la de Nonoalco, cuya pared de altar faltaba de construirse. En el resto de las capillas se mandó colocar cristos en las cruces de los altares y se quitaron algunos santos indecentes. En esa jurisdicción no se terminó la visita, pues el resto de los barrios se encontraban inundados.

Como hemos dicho, 33 años después se realizó otra visita a las parroquias de la ciudad de México. Cabe anotar que para el año de 1808 algunas cosas habían cambiado: se había asentado la reorganización parroquial iniciada por Francisco Antonio de Lorenzana, se había reorganizado a las cofradías de la ciudad con el fin de mejorar su administración económica y organizativa, y se habían dado grandes pasos en cuanto a la reforma de las costumbres en la población. De este modo, la visita de Isidoro Saénz de Alfaro (visitador general del arzobispado), en 1808, nos ofrece un excelente ejemplo comparativo que posibilita seguir las pistas en torno a los posibles cambios en las prácticas de la feligresía. En este caso, se trata también de transformaciones espaciales y situacionales, donde el establecimiento de capillas y oratorios nuevos, o bien, su desaparición, marcaron la línea a seguir.

En comparación con las 53 capillas y tres oratorios de adscripción parroquial, registrados en 1775, tenemos que para 1808 estos aumentaron. Para tal año se registraron 82 capillas y 29 oratorios, lo que es un crecimiento considerable. Este dato llama particularmente la atención y puede darnos algunas pistas sobre posibles cambios en la práctica religiosa de los habitantes de la ciudad. Sin duda, la densidad poblacional hizo posible la demanda de más espacios alternativos a las parroquias, lugares donde la gente dedicada a actividades laborales o "población flotante" pudiese ejercer sus prácticas religiosas. Por otro lado, observamos que en el ámbito privado se incrementó notablemente el número de oratorios, propiedad de algunos particulares, lo cual es un posible indicio de una reconfiguración de los espacios domésticos, un incremento en la población de origen noble en la ciudad, o bien, simplemente una predilección por desarrollar la vida espiritual en el ámbito doméstico, ya no de manera pública.

En cuanto a los alrededores de la ciudad de México (véase cuadro 4), es notorio el crecimiento y expansión de capillas y oratorios. Alonso Núñez de Haro y Peralta fue uno de los arzobispos más prolíficos en cuanto a su política

[8] AHAM, caja 25, libro 1, Visita de Alonso Núñez de Haro y Peralta, 1775-II.

Cuadro 4
Capillas y oratorios en los alrededores de la ciudad de México, 1781-1782

Curato	*Lugar*	*Capilla*	*Oratorio*	*Propietario/Notas*
Popotla	Barrio de Amatlán	*		
	Pensil Americano		*	Don Josef Molina
	Obraje	*		Herederos de don José González Calderón-licencia refrendada
	Hacienda de Jesús del Monte	*		De temporalidades; sin administrador
	Hacienda de la Ascensión	*		Don José Espinosa
	Hacienda de Clavería	*		
	Molino Prieto	*		
	Hacienda de los Morales	*		
	Hacienda Río Hondo	*		
	Barrio de Coyoacán	*		Hermandad de San Diego
	Barrio de san Francisco Toltengo	*		Contaba con mayordomos
	Barrio san Antonio Coatlán	*		Mayordomo y libros de cuentas
	Barrio de Santa María Atlauco	*		Mayordomos y libros de cuentas
Coyoacán	Barrio Chimalistac	*		Contaba con libro de cuentas de colección y distribución de limosnas
	Obraje	*		Don Pedro Vértiz
	Casa		*	Don Martín de san Juan Barrueta
	Barrio de Santa Catarina	*		

Cuadro 4 (*continuación*)

Curato	*Lugar*	*Capilla*	*Oratorio*	*Propietario/Notas*
	Barrio de la Concepción	*		
	Hacienda de San Antonio	*		Marqués de Guardiola
	San Ángel-Hacienda Ensaldo	*		Bachiller Bernardo de la Torre, alcalde de segundo voto de Méxcio
	Casa		*	De don Juan García, vecino y del comercio. Se refrendó licencia.
	Casa		*	Don Ramón Guicochea, vecino y del comercio de México. Nueva licencia por extravío de la anterior.
	Casa		*	Don Josef Samper, minero del Real de Cuautla, licencia refrendada.
San Jacinto	Hacienda de Nuestra Señora de Guadalupe y Santa Teresa	*		Ignacio María de Iglesia. Licencia refrendada
	Casa		*	Don Josef Espinosa, vecino y del comercio de México
	Obraje de Posadas	*		Don Manuel de Santa María, vecino y del comercio de México
Mixcoac	Obraje	*		Don Francisco Paulin
	Nuestra Señora de la Concepción	*		
	Hacienda de san Francisco de Borja	*		Marqués de Selva Nevada
San Agustín de las Cuevas	Casa		*	Don Juan José Elías, vecino y del comercio de México. Se refrendó licencia

Cuadro 4 (*continuación*)

Curato	*Lugar*	*Capilla*	*Oratorio*	*Propietario/Notas*
	Casa		*	Bachiller don Josef Recortillo; se refrendó licencia
	Casa		*	Don Manuel Ramón de Goya, vecino y del comercio de México; se refrendó licencia
	Hacienda de san Juan de Dios	*		Dr. Manuel de la Borda, presbítero; se refrendó licencia
Churubusco	Hacienda de los Portales	*	*	Bachilller Matías Abrego
Azcapotzalco	Hacienda del Santo Cristo	*		Conde de San Pedro del Álamo
	Hacienda de San Nicolás	*		Bachiller Dionisio de Ávila
	Hacienda de Careaga	*		Don Lucas de Careaga
Culhuacán	Hacienda de san Antonio	*		
TOTAL		28	10	

Fuente: Elaboración de la autora con base en AHAM, caja 28, libro 2, Visita de Alonso Núñez de Haro y Peralta, 1782.

pastoral, la cual incluyó numerosas visitas pastorales a lo largo y ancho del territorio arzobispal. Gracias a los libros de visita pastorales elaborados para ello, es posible conocer la situación de capillas y oratorios en los alrededores de la ciudad. Cabe anotar que para el año de 1808 no contamos con datos sobre lo que pasaba en los poblados circunvecinos a la ciudad, dado que esa última visita se enfocó solo a la ciudad de México. Desconocemos si se realizó alguna otra visita a la periferia de la ciudad, esto durante la prelatura de Francisco Xavier de Lizana y Beaumont.

Así, tenemos que para 1781 y 1782 se visitaron 28 capillas y 10 oratorios en los alrededores de la ciudad. Destacan, en particular, las capillas anexas a haciendas, molinos y obrajes. Esto nos muestra también la expansión de dichos centros de trabajo en las periferias de la ciudad, y de cómo la población que ahí vivía o acudía a trabajar, contaba con necesidades espirituales,

las cuales eran difícil de suplir al no haber parroquias cercanas. Por eso las capillas son de extrema importancia: suplían el papel de las parroquias, y daban confort y respuesta espiritual a la población, sin tener que alejarse de sus centros de trabajo o de vivienda. De igual forma, destacan las capillas y oratorios asociados con barrios, en su mayoría indígenas, lo que también nos remite a una identidad de raigambre barrial.

Conclusiones

El estudio de las capillas y oratorios en ciudad de México y sus alrededores proporciona importantes pistas que permiten rastrear varias cosas. Más allá de las virtudes cuantitativas y de conocer cuántas capillas y oratorios existían, queda pendiente por estudiar las manifestaciones religiosas existentes en dichos lugares, amén de su localización aproximada a partir de mapas propios de la época, así como registrar el impacto de estos espacios en la vida de los barrios y de la feligresía. Asimismo, falta aún reconstruir los espacios domésticos de los habitantes de la ciudad con la finalidad de entender el lugar de las capillas y oratorios privados, y su poder de agencia en las dinámicas familiares y en las prácticas religiosas de los fieles.

Fuentes consultadas

Archivos

AGN Archivo General de la Nación, Ciudad de México.
Indiferente Virreinal, caja 5226, exp. 22.

AHAM Archivo Histórico del Arzobispado de México, Ciudad de México.
Caja 25, libro 1, Visita de Alonso Núñez de Haro y Peralta, 1775-II.
Caja 25, libro 2, Visita pastoral de Alonso Núñez de Haro y Peralta a la capital, 1775.
Caja 26, papeles varios, "Licencia a favor de don Felipe Antonio de Barnuebo y Góngora, para celebrar el sacrificio de la misa en el oratorio que tiene en la casa que habita", 4 de enero, 1772.
Caja 28, libro 2, Visita de Alonso Núñez de Haro y Peralta, 1782.
Caja 32 CL, Visita de Francisco Xavier de Lizana y Beaumont, 1808.

Bibliografía

Concilio de Trento (1847) [1564], *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, traducido al idioma castellano por Ignacio López de Ayala; con el texto latino corregido según la edición publicada en 1564, Barcelona, Imprenta de D. Ramón Martin Indár.

Donoso, Justo (1863), *Instituciones de derecho canónico americano*, t. III, París, Librería de Rosa y Bouret.

Gómez Moreno, José (2008), *Diario de sucesos de México, del alabardero José Gómez, 1776-1798*, México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas/Biblioteca Nacional/Hemeroteca Nacional/UNAM.

Lorenzana, Francisco Antonio de (1769), *Concilios Provinciales, primero y segundo, celebrados en la muy noble y muy leal Ciudad de México. Presidiendo el ilustrísimo y reverendísimo señor don fray Alonso de Montúfar, en los años de 1555 y 1565*, México, Imprenta del Superior Gobierno, del bachiller don Joseph Antonio de Hogal.

Mundy, Barbara E. (2018), *La muerte de Tenochtitlan, la vida de México*, México, Libros Grano de Sal.

Murillo Velarde, Pedro (2008), *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, traducción de Alberto Carrillo Cázares, Zamora, El Colegio de Michoacán.

Paula Baquero, Francisco de (1771), *Disertación apologética a favor del privilegio, que por costumbre introducida por la bula de la Santa Cruzada goza la nación española en el uso de los oratorios domésticos…*, Sevilla, Real Academia Sevillana de Buenas Letras-D. Josef Padrino, Impresor.

Sánchez Reyes, Gabriela (2005), "Oratorios domésticos: piedad y oración privada", en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México, tomo III: el siglo XVIII entre tradición y cambio*, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, pp. 531-548.

Vinuesa Herrera, Rosalía María (2016), *Estudio de los oratorios domésticos y capillas privadas en los siglos XVII y XVIII a través de la documentación conservada en el Archivo General del Arzobispado de Sevilla*, tesis de doctorado, Sevilla, España, Universidad de Sevilla.

Zahíno Peñafort, Luisa (1999), *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, México, UNAM-Miguel Ángel Porrúa Editor y Librero.

Recursos electrónicos

Alcalde Crespo, Gonzalo (1999), "Algunas consideraciones sobre las ermitas, oratorios y humilladeros de la provincia de Palencia (El Cerrato y la Tierra de

Campos)", *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, núm. 70, pp. 463-483, documento disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1098543> (consulta: 24/06/2019).

Los sectores populares y sus expresiones de religiosidad: devociones y cultos en el México novohispano y decimonónico

II

Devociones para salvar el alma. Tres aspectos de la religiosidad entre los testadores de la villa de Toluca del siglo XVII

*Gerardo González Reyes**

Introducción

La muerte repentina era el mayor peligro al que se enfrentaban los novohispanos del siglo XVII durante su experiencia terrenal. El deceso inesperado, sin los auxilios espirituales correspondientes, los colocaba en el umbral de la perdición de su alma, por ello se recomendaba permanecer en estado de alerta y observar de manera escrupulosa y regular el sacramento de la confesión (Cfr. Sánchez, 2014: 945). La absolución sacerdotal equivalía al perdón parcial de los pecados, a la reconciliación con el Creador y a la obtención del estado de gracia necesario para el tránsito al más allá (Lugo, 2016: 12).

La autoridad civil apremiaba a los novohispanos a disponer el "ánima en carrera de salvación", mediante la redacción de un testamento, frente a notario y testigos, sobre todo si al testador alguna enfermedad lo acercaba irremediablemente a la muerte. Mediante este documento legal, se procuró que el testador no solo corroborase públicamente su fe en las primeras cláusulas protocolares, sino que también declarase el conjunto de bienes materiales acumulados en vida con la intención de aplicarlos para la celebración de sufragios por el ánima propia o por la de los ascendientes; asimismo, por medio de la memoria escrita se procuró establecer la fundación de capellanías de misas, la realización de obras pías, el reconocimiento de deudas y deudores y, finalmente, la distribución de los bienes entre sus herederos. En suma, se trataba de disponer el ánima para su salvación, y parte de ello

* Facultad de Humanidades, UAEMéx.

consistía en arreglar los asuntos materiales para evitar litigios engorrosos entre los beneficiarios.

En general el testamento novohispano, como instrumento jurídico, seguía un orden invariable, consistente en un conjunto de cláusulas declaratorias que incluían un preámbulo jurídico, declaración de fe, protección del alma e invocación de diversos intercesores. Después, se citaban las cláusulas decisorias: elección de mortaja, lugar de la sepultura, tipos de honras fúnebres, sufragios, ofrendas, limosnas, mandas piadosas, elección de albaceas y designación de herederos (Martínez, 2000: 515). Para este trabajo, hemos seleccionado el examen de la designación de abogados espirituales, la alusión a las devociones colectivas y patronazgos individuales, así como la referencia a los auxilios *post mortem*. Nuestro objetivo es explicar cómo los testadores de la villa de Toluca durante el siglo XVII, a través de la veneración a la Virgen María y sus distintas advocaciones, o la devoción a los santos, manifestaban su religiosidad en un momento cumbre de su vida, cuando por enfermedad o vejez consideraban necesario disponer las cosas, tanto espirituales como materiales, con la intención de asegurar la salvación de su alma.

El conjunto de testamentos resguardados en el Archivo Histórico de la Notaría 1 de Toluca, sección histórica, es la fuente documental para acercarnos a las formas en cómo los novohispanos vivían la religión e interpretaban las normas postridentinas; de 1601 a 1698 encontramos 269 testamentos. Para este trabajo se hizo una selección partiendo de un criterio simple: para reunir una muestra mínima de 100 testamentos se eligieron al azar 10 testamentos de cada década del siglo XVII. Sin embargo, encontramos que en la década de 1660 a 1669 solo se disponía de seis testamentos, mientras que en las dos siguientes no existían registros, y en la última, que va de 1690 a 1699, solo fueron registradas cuatro memorias. Esto puede deberse, quizás, a que la documentación de esos periodos no resistió el paso del tiempo. En consecuencia, nuestra muestra se redujo a 70 testamentos cuyo contenido y ejes temáticos se han concentrado en el apéndice anexado al final de esta investigación.

Es pertinente aclarar también que el *corpus* documental ha sido consultado antes por otros colegas; por ejemplo, las tesis de maestría y doctorado de Hilda Lagunas Ruiz (1993, 2005), encaminadas a explorar las actitudes de los hacendados del valle de Toluca frente a la muerte entre los siglos XVI al XVIII; el trabajo de Nadine Béligand (2009) dedicado a la construcción de una historia del sentimiento y sus expresiones entre peninsulares, criollos, mestizos y

mulatos de la villa de Toluca, entre 1650 y 1670, y la tesis de maestría de María Elena Bribiesca (2010) dedicada a rastrear los orígenes de la religiosidad popular entre los testadores de la villa de Toluca en los siglos XVI y XVII.

En este contexto, y con el fin de acercarnos al conocimiento de las distintas formas en que los novohispanos de esa centuria vivían y entendían el conjunto de mandamientos postridentinos, hemos orientado nuestras indagaciones sobre un aspecto específico de la religiosidad en el siglo XVII: la devoción a los santos, práctica muy socorrida en este siglo.

Abogados e intercesores en la agonía

Nueve de abril de 1612. El peninsular Alonso González, vecino de la villa de Toluca, casado con Mariana Lozana, padre de ocho hijos, comerciante de ganados mayor y menor, dueño de una fortuna considerable al grado de haber dotado generosamente a tres de sus descendientes, y con una intachable reputación refrendada por su fama de buen albacea testamentaria, decidió redactar su memoria gozando de plena salud física y mental, es decir, en su "seso, memoria y entendimiento".[1] Lo singular de su escrito, además de manifestar su bienestar físico —aspecto poco común entre los testadores—, es que después de las cláusulas decisorias, y antes de que su voluntad fuera validada mediante la firma del escribano y testigos, expuso con insistencia lo siguiente:

> Yten suplico y ruego cuan humildemente puedo a Nuestro Señor Jesucristo por la sangre que por mí derramó y por los méritos de su sagrada pasión que todas las misas, sacrificios, oraciones, limosnas, obras pías, penitencias e otros cualesquier bienes que por mi ánima se hicieren o dijeren los reciba y acepte y sean en satisfacción y descargo de las penas que me merezco por mis grandes culpas y pecados que contra su divina majestad he cometido como hombre y gran pecador de las cuales firmemente me arrepiento.[2]

Es verdad que esta frase no era común entre los testadores del siglo en cuestión, pero de haberlo sido tenía que haberse registrado en los primeros folios del testamento, para ser precisos, en la parte correspondiente a las

[1] Archivo Histórico de Notarías, Sección Histórica (en adelante AHNT-SH), C7, L4, f. 43r.
[2] AHNT-SH, C7, L4, f. 44v.

cláusulas declaratorias, posiblemente entre la profesión pública de fe y la designación de intercesores para la salvaguarda del alma. Sin embargo, ¿es posible que esta "anomalía" en el protocolo testamentario sugiera la libertad de los testadores para manifestar cuantas veces fuese necesario su arrepentimiento por los pecados cometidos en el curso de su vida? O, Alonso González, su autor, ¿era en verdad un pecador contumaz que agobiado por el miedo a la condena eterna procuró conjurar sus temores al amparo de la fe y los auxilios espirituales de la religión que profesaba?

No contamos con los elementos suficientes para contestar a la segunda interrogante; sin embargo, es claro que el sentimiento de Alonso González frente a la condena eterna por sus pecados cometidos es producto de la influencia contundente de la doctrina postridentina entre los testadores del siglo XVII. En esta corriente de pensamiento, la figura de Cristo, y en especial su pasión, se erige en el núcleo central de un programa salvífico de la humanidad, a condición de que los creyentes se mantuviesen en gracia con Dios mediante la confesión y absolución de sus pecados, por un lado (*Concilio de Trento*, 1847: sesión XIV, cap. V) y, por el otro, siempre y cuando la iglesia militante, conformada por la parentela de los testadores ejecutara los suficientes sufragios y obras pías para descargo de la conciencia del testador.

Debemos resaltar que conseguir la salvación no era un asunto inmediato, requería de un esfuerzo colectivo y paulatino. En comunidad porque involucraba también a la Iglesia triunfante, constituida por los bienaventurados, y pausado porque la confesión en vida o en vísperas de la finitud solo disponía al alma para la reconciliación y daba lugar a la siguiente etapa donde se libraba la lucha entre el bien y el mal, y se decidía el destino final del ánima (*Concilio de Trento*, 1847: sesión VI, cap. XV). Esto era parte de la enseñanza postridentina, por ello, como bien lo advertía Alonso González en su súplica: la aceptación de sufragios por parte del creador no era directa ni inmediata; para que los ruegos fuesen escuchados, requería de uno o, incluso, varios intermediarios, según el tipo de faltas cometidas.

En la pléyade de intercesores entre Dios y los hombres, destaca la figura de la Virgen María. Su hiperdulía o veneración suprema se fraguó en un lapso de tiempo largo. Un primer indicio se vislumbra en el credo niceno constantinopolitano (381) donde se le reconoce la maternidad divina (Ramos, 1998: 610). En la primera mitad del siglo V, en el concilio de Éfeso (431), se le concede el título de *Theótokos* o madre de Dios (Ramos, 1998: 611). Y en el contexto que nos ocupa, desde los primeros debates de Trento se confirma

la legitimidad de su culto (*Concilio de Trento*, 1847: sesión III), al tiempo de reconocerla con los títulos de bienaventurada e inmaculada madre de Dios (*Concilio de Trento*, 1847: sesión V).

No hay duda de que con el catecismo de Ripalda, la difusión de la doctrina emanada de Trento alcanzó a los sectores más amplios de la feligresía novohispana; de tal suerte que los testadores del siglo XVII recurrían a la devoción de María de manera irrestricta, buscando que el sacrificio expiatorio de su hijo Jesús, asegurase la eliminación de las culpas y las penas merecidas por sus pecados cometidos (véase doctrina de la justificación, *Concilio de Trento*, 1847: sesión VI). Por ello, entendemos por qué en la mayoría de los testamentos analizados, sus autores se referían a ella como abogada y madre de pecadores (véase Apéndice, testamentos: 17, 18, 19, 21, 40).

El alcance que tuvo la figura de María como procuradora, revela otra de las creencias difundidas por la Iglesia en la época: la celebración de un juicio después de la muerte, en el que las obras buenas y malas se sopesarían en la balanza de la justicia sostenida por el arcángel Miguel determinándose el destino del alma del difunto. Desde luego que en este proceso la mejor defensa la ejercía quien estaba más cerca de Cristo y quién mejor que su madre, la cual, a pesar de la gravedad de los pecados de sus hijos, intervenía por ellos para aminorar las penas en el purgatorio. Encontramos también ejemplos de testadores que se refieren a ella como intercesora (véase Apéndice, testamentos: 1, 2, 3) con la notoria intención de que como madre de Dios ruegue ante su hijo el perdón de culpas y pecados. En un caso extremo, el bachiller Nicolás Crespo, a sabiendas de la influencia de una madre sobre su hijo, y con tal de alcanzar la expiación de sus culpas se comprometió a declararse "esclavo [suyo] para siempre jamás".[3]

Encontramos también casos en donde los testadores ven en la persona de María los títulos de intercesora y abogada, como si ello incrementase la posibilidad de obtener el favor requerido (véase Apéndice, testamentos: 2, 5, 6, 7, 11, 22, 28, 29, 30, 31, 36 y 37). Ahora bien, no sabemos desde qué momento del siglo referido, los testadores comenzaron a solicitar la intercesión de más santos en carácter de abogados, sin embargo, ello se vuelve notorio a partir de la tercera década del siglo XVII. Es notable el caso del sacerdote Bernardo Diego Gutiérrez Bocanegra, cuya petición inicial amerita citarse:

[3] AHNT-SH, C13, L1, f. 11r.

> […] tomando por mi amparo y defensa la pasión de Nuestro Señor Jesucristo, pues por redimir esta alma pecadora derramó su preciosísima sangre la de su santo costado y de aquí le soy devoto. Tomando por mis abogados: la Serenísima Reina de los Ángeles, madre de Dios y Señora Nuestra, la Bienaventurada Santa Ana, San Joseph, Santiago, mi patrón, San Juan Bautista, San Nicolás de Tolentino, y todos los santos de la corte del cielo, y al ángel de mi guarda […] pido y ruego sean mis intercesores y abogados ante mi buen Dios y señor.[4]

Este caso puede parecer paradigmático si consideramos que el testador era un clérigo, es decir, conocía bastante bien la doctrina postridentina, y por ello era consciente del papel de cada uno de los miembros de la Iglesia triunfante, así como de las atribuciones que cada uno de los santos tiene con respecto al tema de la salvación; sin embargo, a partir de esta década asistimos a la presencia cada vez más frecuente de una pléyade de intercesores (véase Apéndice, testamentos: 25, 32, 33, 34, 35 y 38), a quienes se les reconoce con los títulos de "bienaventurados", "gloriosos" o "gloriosos patriarcas". El primero se aplicaba exclusivamente a quienes gozaban de la presencia del Señor, es el caso de san Pedro, san Pablo o san Agustín (véase Apéndice, testamento 25). Los "gloriosos" son los dignos, que por sus virtudes, merecieron honor y alabanza, por ejemplo san Nicolás, san Francisco y san Diego (véase Apéndice, testamento 38). Mientras que el superlativo "glorioso patriarca" correspondía a quienes destacaron por su elocuencia como predicadores del evangelio, como San Antonio de Padua (Englebert, 1985: 217), o a quienes se encargaron de fundar una orden, como santo Domingo de Guzmán.

Por otra parte, no es extraño que todos los santos intercesores tuvieran influencia de los franciscanos, ello se advierte en la difusión de las veneraciones de sus compañeros de regla, así, podemos ver los casos de san Diego de Alcalá o santa Clara de Montefalco, quien antes de profesar la regla de san Agustín perteneció a la Tercera Orden de San Francisco. Destaca también el caso del agustino san Nicolás Tolentino a quien se le venera por ser protector de las ánimas del purgatorio.

En cuanto a los custodios de ánimas, la presencia del ángel de la guarda tiene también un lugar importante en el imaginario de los testadores, sobre todo a partir de la segunda década del siglo XVII (véase Apéndice, testamentos: 18, 32, 33, 47). Su veneración está documentada desde mediados del siglo XIII

[4] AHNT-SH, C11, L1, f. 61r.

en Europa, y hacia el siglo xv en la península ibérica se le ubica como protector de la ciudad y reino de Valencia (Zuriaga, 2011: 279, 283). En el marco de la doctrina católica emanada del concilio de Trento, el ángel de la guarda estaba considerado como un elemento integrado a la conciencia, y como escudo contra las tentaciones. Autores, como Émile Mâle, sostienen que los jesuitas del último cuarto del siglo xvi difundieron su veneración (Mâle citado en Zuriaga, 2011: 283); por ello es uno de los íconos religiosos más relevantes en el apogeo de la cultura barroca. En consecuencia, no debe sorprendernos que su veneración entre los testadores esté presente desde principios del siglo xvii.

La mención de san José hacia la última década del siglo xvii, a quien se le concede el título de glorioso patriarca, es muestra patente de una suerte de innovación en la "barra de abogados" (véase Apéndice, testamentos: 67, 68, 69 y 70). Desconocemos cuál fue la justificación teológica para recurrir al padre putativo de Jesús, como intercesor ante su hijo, pero si María era considerada madre de pecadores, su esposo José también podía compartir la carga de impenitentes y suplicar a su hijo el perdón de todos ellos.

Ahora bien, a pesar de la creencia generalizada de que todos los testadores durante su agonía solían buscar la intervención de un santo como abogado, hemos encontrado que no todos recurrían a esta petición, en 15 casos de nuestra muestra no hubo mención al respecto (véase Apéndice, testamentos: 4, 8, 10, 13, 14, 15, 16, 20, 23, 24, 26, 41, 44, 45 y 66). Sobre esta cuestión, probablemente para ciertos testadores era suficiente manifestar su fe, obtener la absolución parcial de las culpas mediante el sacramento de la confesión, y desde luego, dejar establecido un legado monetario para la celebración de sufragios y la fundación de obras pías a favor de la salvación de su alma.

Devociones colectivas y patronazgos individuales

La presencia temprana de los franciscanos en Toluca (Oroz *et al.,* 1947: 144, nota 153) contribuyó no solo en la evangelización de matlatzincas y otomíes, asentados allí desde antes de la llegada de la Triple Alianza, sino que con el transcurrir de los años y la expansión de la colonización europea más allá de la cuenca de México, peninsulares y criollos se establecieron entre los indios con la intención de aprovechar los recursos naturales de esa región y dedicarse al comercio, la ganadería y la agricultura. Poco después de 1550

el asentamiento no indio había sido reconocido con la categoría de villa (Gerhard, 2000: 339-341; García, 1969: 63-64, 67, 96-97), y sus habitantes se beneficiaban del pasto espiritual proveído por los hijos de san Francisco, entre ellos fray Andrés de Castro, el fraile más destacado de ese siglo y excelente predicador tanto en los idiomas nativos como en el castellano (Oroz *et al.,* 1947: 145).

Según lo anterior, resulta notoria la influencia espiritual de los mendicantes en la vida de españoles y criollos avecindados en ese lugar. La documentación analizada lo confirma: los testadores más acomodados solicitaban sepultura en el templo, mientras otros en una capilla específica del mismo espacio. Por extensión, la devoción a la pléyade de santos novohispanos, entre los feligreses de esta villa, la encabezaba regularmente el padre seráfico. Incluso los frailes, con la intención de atraer a un mayor número de adeptos, fomentaron la devoción a san Francisco de Asís mediante la fundación de la Tercera Orden dedicada a los legos (Englebert, 1985: 360).

Citemos nuevamente el ejemplo del peninsular Alonso González. En la primavera de 1612 decidió redactar su testamento; en una de las cláusulas decisorias registró su deseo de ser enterrado dentro de la capilla familiar en el monasterio franciscano de Toluca, y para patentizar su devoción por el *poverello*, resaltó que desde hace mucho tiempo era hermano de la Orden de San Francisco, por lo que solicitó: "por amor de Dios que antes que me muera me lo vistan [el hábito] o me lo echen encima, de manera que pueda conseguir y ganar las indulgencias, gracias y perdones que ganan y consiguen los que mueren en el dicho hábito…".[5]

La solicitud del hábito franciscano para usar de mortaja contenía una fuerte carga simbólica. Una de las representaciones iconográficas más recurrentes del padre seráfico consistía en la contemplación de Cristo crucificado, acompañado de una calavera como alegoría de la mortificación. El mensaje era claro: la naturaleza transitoria de la vida terrenal, la intrascendente vanidad conseguida por la inútil acumulación de objetos y bienes en esta vida; en fin, cualquier vanagloria terrenal culminaba con la muerte, y para llegar al Creador lo mejor era hacerlo de una manera sencilla y humilde, sin ataduras terrenales. Es probable que este mensaje haya sido uno de los más socorridos y difundidos por los mendicantes a sus feligreses no indios, y que estos —emulando la pobreza franciscana, mediante una suerte de operación

[5] AHNT-SH, C7, L4, f. 43r.

simbólica— vieran en el sayal franciscano un medio para obtener indulgencias después de la muerte.

Otro ejemplo con la misma petición se encuentra en el testamento mancomunado de Calisto de León e Isabel Mexía, redactado el 4 de mayo de 1612. Al momento de registrar su voluntad, ambos gozaban de buena salud, es decir, "estaban en su seso, memoria y entendimiento", no obstante, insistieron que en vísperas de su fallecimiento y en el tránsito de la vida a la muerte "[nos] vistan o echen encima el hábito de San Francisco […] para ganar y conseguir las indulgencias y perdones que ganan los que mueren en el dicho hábito". Pero quizás, al margen de esta petición que, ahora sabemos, era común entre los vecinos de la villa, lo más sorprendente del caso es la previsión de la pareja León Mexía frente a su muerte, pues ya tenían dispuesto tanto el hábito como los féretros donde descansarían sus cuerpos.[6]

No sabemos con cuánta anticipación se preparaban los testadores para el tránsito de la vida a la muerte, específicamente en lo que se refiere al ajuar mortuorio que debía cubrir su cuerpo después del deceso. Tampoco nos han llegado evidencias concretas que revelen la participación de las cofradías para sufragar la mortaja; por ello, resulta relevante el caso de Hernán Pérez Cabeza de Hierro, un criollo acaudalado de la villa de Toluca. Cuando este redactó su testamento recordó que su hermano Marcos Pérez, vecino de las minas de Tlalpujahua, resguardaba un hábito de san Francisco que le pertenecía, y frente a su probable deceso, pues padecía una enfermedad, pidió a sus albaceas recuperar la prenda.[7] Es evidente el uso que pensaba darle a la prenda.

Es indiscutible que la devoción a San Francisco por los testadores aquí abordados es la más frecuente, le sigue una cauda de vírgenes, santos y arcángeles cuya presencia en la vida de la feligresía de Toluca está relacionada con las prácticas religiosas cotidianas en los espacios íntimos de esta villa. Es probable que el *corpus* documental constituido por los inventarios de bienes nos ofrezca una imagen detallada de aquellos lugares que, en las casas mejor acomodadas, corresponderían a los altares domésticos. Lamentablemente son pocas las referencias a los espacios de devoción de los testadores. En nuestra investigación encontramos solo una mención. En 1621, Luisa Farfán, una criolla avecindada en la villa declaró tener, además de la imagen de san Francisco, una hechura de bulto de san Diego que tenía en el altar de su

[6] AHNT-SH, C7, L4, f. 47r.
[7] AHNT-SH, C14, L1, f. 119v.

aposento, junto con otras de Nuestra Señora de los Remedios y el glorioso san Nicolás Tolentino.[8]

Las iconografías variaban: desde las imágenes de bulto hasta los cuadros pintados en lienzo, pasando por las estampas de papel y láminas de bronce. En ellas se representaba a la Virgen María, sola o con el Niño Jesús en brazos, la Virgen del Rosario, Santiago, san Nicolás, la Magdalena, Nuestra Señora de los Remedios, el Niño Jesús, Nuestra Señora del Carmen, Nuestra Señora de la Limpia Concepción, san Lorenzo, san Josephe, san Roque, san Lázaro, san Juan, Nuestra Señora del Popolo, el *Ecce Homo*, san Gerónimo, o santa Tecla (véase Apéndice, testamentos: 14, 16, 20, 22, 23, 26, 29, 35, 36, 40, 41 y 42).

La devoción a la Virgen María, a san Diego, y a san Nicolás Tolentino se encuentran entre los casos que podemos denominar de veneración colectiva por estar ubicados en lugares muy concurridos; la criolla Teresa Gómez acostumbraba visitarlos en la iglesia de Almoloya, muy cerca de Toluca (véase Apéndice, testamento 46). Asimismo, entra en esta categoría, el caso del bachiller Andrés de Ressa, quien impuso algunos legados para que creciera la veneración a Nuestra Señora de los Remedios, a la Virgen de Guadalupe, o a Nuestra Señora de la Piedad (véase Apéndice, testamento 50).

Remedios y Guadalupe tenían un lugar destacado entre los santuarios del siglo XVII, pues su fama aumentó con el correr de los siglos. Por el contrario, otras devociones surgieron de manera discreta pero contundente en otros lugares del centro de la Nueva España, como el propio valle de Toluca. En efecto, en el examen del *corpus* documental de los testadores, detectamos el ascenso paulatino de la devoción a la Virgen de los Ángeles de Tecaxic, un poblado cercano a la villa de Toluca. Se trata de un culto mariano que tiene como principal protagonista a la Asunción de Nuestra Señora. Aunque no existe una fecha precisa de cuándo inició la veneración, es posible que antes de mediados del siglo XVII los indios de Tecaxic resguardaran la imagen en lienzo en una ermita ubicada en las inmediaciones del pueblo (*Zodiaco Mariano*, 1755: 128). Las escasa información derivada de la crónica del franciscano Juan de Mendoza indica que la devoción a la Virgen de los Ángeles inició entre los indios comarcanos; aunque los primeros testimonios de los prodigios atribuidos a la imagen proceden de los criollos avecindados en la villa de Toluca (Mendoza citado en el *Zodiaco Mariano*, 1755: 130-132).

[8] AHNT-SH, C7, L7, f.12r.

Los numerosos prodigios atribuidos a la imagen llamaron la atención de las autoridades eclesiásticas, y el padre fray Joseph de Gutiérrez, guardián del convento franciscano de Toluca, decidió intervenir para contener una posible eclosión supersticiosa entre los indios, pues debemos recordar que en las primeras décadas del siglo xvii se desató en el centro de la Nueva España una cacería de idolatrías a raíz de los tratados redactados por Ponce de León y Ruiz de Alarcón, entre otros. Así las cosas, fray Joseph de Gutiérrez convocó a los vecinos de la villa de Toluca y a los labradores establecidos en los valles de Toluca e Ixtlahuaca, los cuales en su mayoría eran criollos, para financiar la construcción del templo que resguardaría la imagen. La tarea, además de titánica y ambiciosa para la época, fue continuada por los padres fray Diego de Amaya y fray Alonso Bravo, y bajo la dirección del último, en 1651, se decretó el 15 de agosto como la fecha de la celebración de la Virgen de la Asunción (*Zodiaco Mariano*, 1755: 132).

Sin duda, en el contexto de la creciente devoción a la imagen de los Ángeles, los criollos de la villa de Toluca participaron activamente en la concreción material del templo y guardianía, por ello, no es casual que hacia la segunda mitad del siglo xvii, algunos de los testadores la registran entre sus devociones más veneradas; son los casos de los criollos Magdalena Pérez y Alonso Hernández Acevedo (véase Apéndice, testamentos: 56 y 58). Incluso, encontramos el caso del bachiller Blas de Leyva, quien en 1657 dejó como limosna diez pesos de oro común para "la obra de Nuestra Señora de los Ángeles […]".[9] Este dato es notable porque muestra la participación consciente del clero secular para impulsar la devoción a uno de los cultos marianos más relevantes en el valle de Toluca; de tal suerte que hacia el último cuarto del siglo xvii, el santuario de Tecaxic y la Virgen de los Ángeles habían extendido su fama entre los pueblos de indios ubicados en los valles de Toluca e Ixtlahuaca.

En una noticia recuperada por el jesuita Francisco de Florencia, encontramos que las manifestaciones de piedad popular en Tecaxic eran frecuentes, como los feligreses que recuperaban toda clase de objetos vinculados con la devoción a la Virgen, como cenizas y pavesas de velas que eran colocadas frente a su imagen, para emplearlas como reliquias o artículos para curar diversas enfermedades (Zodiaco Mariano, 1755: 134).

[9] ahnt-sh, C19, L3, f. 80.

En fin, podemos convenir que tanto las devociones personales como las veneraciones colectivas tenían un punto en común: ofrecían la esperanza de la salvación mediante su intercesión; al tiempo de que servían como mudos testigos de las angustias, temores y pasiones de una feligresía fuertemente influida por la doctrina postridentina.

Los auxilios *post mortem:* entre la devoción y la esperanza de salvación

Hemos señalado que en los testamentos encontramos cláusulas decisorias que registran la designación de la misa de difuntos o de cuerpo presente, novenario y cabo de año; sufragios por el ánima propia, por la de los ascendientes o por quienes el testador sentía cargo; declaración de las cofradías a las que se pertenecía, obligadas a realizar oraciones colectivas por el ánima del difunto; misas a largo plazo con designación de los lugares específicos para su celebración, o mediante la fundación de capellanías, y finalmente, la prescripción de misas de ciclos y votivas. El examen de cada género nos ayuda a develar rituales y prácticas en torno a la muerte en ese siglo barroco. En lo que sigue, para efectos de este trabajo, nos restringimos al papel de las cofradías, el compromiso de celebración de misas de largo plazo, y la imposición de misas de ciclo y votivas, por tratarse de auxilios brindados a los testadores después de su muerte que nos advierten también sobre la eclosión devocional orientada a conseguir la salvación del alma.

Las cofradías y la vida corporativa

El mundo novohispano se regía por un principio básico: la vida corporativa. Las personas existían en función de su pertenencia a cierta agrupación civil o religiosa, regida por un conjunto de reglas, y situada en un lugar determinado de la escala social dependiendo de su "calidad". A los transgresores de las normas se les excluía de la vida comunitaria y se les consideraba marginados. Desde la perspectiva eclesiástica, la feligresía formaba parte del cuerpo de Cristo, articulado por el principio rector de la "comunidad de los santos", y dividido en tres partes: una triunfante, conformada por todos los bienaventurados; otra militante, integrada por los vivos, y una más, compuesta por las purgantes almas en espera de su redención (Traslosheros, 2004: xii-xiii). Los tres sectores se articulaban mediante lazos de dependencia. En el primer

caso, fungiendo como intercesores; en el segundo, como devotos consagrados a la búsqueda de la salvación propia y la de sus ancestros, y en el tercero, como penitentes implorantes.

Para alcanzar la salvación, la Iglesia militante, es decir, los feligreses, se organizaban en torno a cofradías. Se trataba de grupos devocionales que dispuestos alrededor de una veneración ofrecían ceremonias y plegarias a cambio de favores, entre los que destacan la salvación del alma de sus integrantes (Mejía, 2014: 18). Pertenecer a una cofradía tenía sus ventajas, por ejemplo, brindar el auxilio espiritual al cofrade en vísperas de su deceso, mediante oraciones colectivas, o auxiliarlo en la agonía al acompañar el viático que le suministraría el beneficio de la reconciliación. También, aseguraba que posterior al deceso del cofrade este tuviese un acompañamiento digno durante las distintas etapas del funeral: velación, misa de cuerpo presente, inhumación, novenario, y probablemente misa de cabo de año.

En la villa de Toluca, a lo largo del siglo XVII, encontramos al menos 11 cofradías que aglutinaban a la población criolla y española: el Santísimo Sacramento, la santa Veracruz, el Nombre de Jesús, Nuestra Señora del Rosario, Nuestra Señora de la Encarnación, Ánimas del Purgatorio, san Francisco, Nuestra Señora de la Soledad, Nuestra Señora de los Remedios, san Nicolás, y Nuestra Señora de la Concepción (véase apéndice). Aunque también tenemos casos de testadores que declararon su filiación a las corporaciones establecidas en la ciudad de México, como Nuestra Señora de Monserrate, san Pedro, la Virgen del Rosario, las Mercedes, del Carmen, la Santísima Trinidad, el Santísimo Sacramento, la esclavitud de Nuestra Señora, la sangre de Jesucristo, las ánimas del Purgatorio, la Virgen de los Remedios, la Virgen de la Caridad, Nuestra Señora de la Guía, san Antonio y la Concepción (véase Apéndice, testadores 39 y 40, entre otros).

Las advocaciones las podemos clasificar en: cristológicas, Santísimo Sacramento, marianas, santos y ánimas benditas del purgatorio. Pero en el caso de la feligresía de Toluca, las más demandadas, sin duda alguna, era la del Santísimo Sacramento, emanada de los acuerdos tridentinos; las ánimas del purgatorio del mismo cuño, y la de la santa Veracruz que congregaba a todos los labradores de la villa. También hemos encontrado otro tipo de comunidades que brindaban ayuda espiritual a sus integrantes: la congregación del salvador, fundada por los jesuitas en la casa profesa (Apéndice, testamento 57), y la Tercera Orden de San Francisco que reunía a seglares (véase Apéndice, testamentos: 14, 45, 57).

El principal beneficio que tenían los feligreses que pertenecían a una cofradía consistía en obtener mayores indulgencias, por ejemplo, el caso de Catalina González, una criolla precavida que había asegurado en vida numerosos sufragios por su ánima, pues se había afiliado a todas las corporaciones piadosas existentes en la villa de Toluca. Luego de su deceso inminente a causa de una enfermedad que la aquejaba, dejó ordenado en su testamento que el día de su muerte fueran notificados todos los mayordomos de las cofradías para que estuvieran presentes en su entierro.[10]

Sabemos también que para cumplir con los fines de las cofradías, sus integrantes cubrían cuotas de ingreso y daban limosnas periódicamente; mientras que el mayordomo que fungía como administrador se encargaba de colocar el capital en distintos rubros productivos que devengaran ganancias (Mejía, 2014: 18). Respecto a las limosnas, por ejemplo, en el caso de la cofradía del Santísimo Sacramento, establecida en Toluca, encontramos que solicitaba a sus miembros el pago de una cuota fija entre los 10 y 15 "ducados de buena moneda de Castilla", a manera de "limosna", que los testadores debían dejar estipulada en su testamento, con la intención de "alcanzar y conseguir las gracias e indulgencias" que promovía esta cofradía; entre numerosos ejemplos podemos citar los casos de Lope Hernández,[11] Manuel Vargas[12] y Francisco Pérez Castillejo.[13]

Respecto a la inversión de fondos en áreas productivas, en el caso del valle de Toluca, la ganadería y la agricultura eran los ramos preferidos. En efecto, devoción y economía no estaban divorciadas en el caso de Teresa Gómez, viuda de Francisco Martín Albarrán. Los negocios del difunto marido, retomados por su viuda se orientaron a la administración de varias haciendas ganaderas y otras tantas propiedades agrícolas distribuidas en Almoloya, hacia el poniente de la villa de Toluca. Sus ganados mayores y menores se contabilizaban por millares. Entre estas propiedades se encontraba el sitio conocido como "El Agostadero" donde tenía 400 ovejas, de las cuales 60 pertenecían a la cofradía de san Nicolás Tolentino, fundada en Almoloya. Por la renta de ese ganado menor Teresa pagaba cinco pesos anuales al mayordomo de la cofradía.[14] Dueña de ganados, y persona piadosa, era una combinación perfecta, pues sabemos que en su testamento registró

[10] AHNT-SH, C6, L4, fs. 3v-4r.
[11] AHNT-SH, C6, L4, fs.6v-7r.
[12] AHNT-SH, C6, L8, f. 117r.
[13] AHNT-SH, C7, L1, f. 23v.
[14] AHNT-SH, C14, L1, f. 323v.

ser devota de la Virgen María, de san Diego y de san Nicolás Tolentino; todos ellos, como hemos visto, intercesores espirituales especializados en la salvación de las ánimas de sus fieles.

Un mundo de oraciones, aquí y en todo lugar

Hoy sabemos que la declaración de bienes materiales en un testamento buscaba no solo asegurar el reparto equitativo entre los herederos del testador, sino también era una forma de devolverlos al Creador mediante la fundación de obras piadosas (Sánchez, 2014: 952). Esto significaba que los albaceas, luego de distribuir la herencia conforme a los designios del testador, procedían a rematar el sobrante en subasta pública, y el dinero recaudado se aplicaba al pago de los sufragios requeridos por aquel. En los casos en que la fortuna era considerable, el legatario optaba por la fundación de capellanías de misas que generalmente recaían en algún pariente cercano dedicado a la clerecía. La celebración de este tipo de misas se pausaba en un lapso de tiempo largo, en ocasiones por décadas enteras, si consideramos que en los testamentos se imponía, al menos, un sufragio por semana.

En lo que sigue nos interesa destacar los sufragios asociados con devociones particulares, y dejamos para otro momento el tema de la fundación de capellanías de misas. Iniciamos con el caso de Ana Delgado, una viuda española avecindada en la villa de Toluca, cuyas amistades y redes de solidaridad se encontraban en la capital del virreinato, dado que pertenecía al menos a cuatro cofradías registradas en ese lugar (Apéndice, testamento 2). Hacia 1602, al momento de redactar su testamento, pidió a sus albaceas que se comprometieran a pagar la celebración de algunas misas en santo Domingo, en el altar de nuestra Señora del Rosario, lo mismo que en el templo de la Virgen del Carmen. En los dos casos, la práctica piadosa es más que elocuente, pues no olvidemos que en la pintura de época ambas devociones se les asocia con la salvación de las ánimas del purgatorio. Tanto el rosario de una, como el escapulario de la otra tenían la facultad de "sacar" del purgatorio a los penitentes, esto confirma que el sacrificio eucarístico implicado en la misa rezada se encaminaba a la reducción temporal de la estancia del ánima en el purgatorio.

En este mismo ejemplo de Ana Delgado, encontramos otra dimensión de la devoción quizás más terrenal que espiritual, pues el notable sentimiento de Ana hacia la península ibérica fue más que evidente cuando solicitó otro

número de misas rezadas para celebrarse en las iglesias de "nuestra Señora del Valle", en la de "nuestra Señora de la Angustia", y "nuestra Señora de Monserrate", todas ubicadas en Sevilla. Su filiación por el terruño hispánico se confirma cuando registra la solicitud de otro sufragio en la iglesia de "nuestra Señora de los Remedios, ubicada extra muros de la Ciudad de México". No hay duda, la virgen conquistadora se erigía en vínculo simbólico e identitario de los peninsulares, frente a la emergencia de otro culto propio de los criollos: la Virgen de Guadalupe.[15]

En la misma década, Catalina González asentó en su testamento la celebración de 88 misas, la mayoría rezadas en diferentes lugares y espacios devocionales, entre los que destacan el altar del perdón en la iglesia mayor de México, los cinco altares de la iglesia del convento de san Francisco, en la villa de Toluca, en el convento de Nuestra Señora del Carmen, en el altar de san Miguel; en los conventos de San Agustín y Santo Domingo, en la Ciudad de México; en fin, en al menos otra decena más de recintos cuyos patronazgos formaban parte de las devociones de su preferencia.[16]

Destaca también el caso del presbítero Alonso Gómez, quien al momento de redactar su testamento, a finales de 1630, se encontraba en el pueblo de Texcalyacac, en el valle de Toluca. Aquejado por una enfermedad que lo tenía postrado llamó al escribano y testigos para poner a su alma en "carrera de salvación". La disposición de su funeral es interesante y amerita algunas líneas; solicitó por sepultura la iglesia de Malinaltenango donde era cura beneficiado; con la indicación de que pasado un año sus huesos fueran trasladados a la iglesia de Texcalyacac, donde reposaban los restos de su hermana, Leonor Gómez.[17]

Además de la misa de cuerpo presente y el novenario, encomendó a sus albaceas asegurar 100 sufragios por su ánima, por las de sus padres, hermanos y deudos. Todas debían celebrarse en "altares de ánimas", en las partes y lugares elegidos por los administradores de sus bienes. Además de este centenar, impuso sobre su patrimonio otras 35 misas rezadas y vinculadas con devociones específicas, por ejemplo: tres a la Santísima Trinidad, tres al Santísimo Sacramento, tres a la Concepción de Nuestra Señora, tres a la Asunción de la Virgen, tres al glorioso señor san Laurencio, tres al glorioso

[15] AHNT-SH, C6, L5, fs. 40v y 42v.
[16] AHNT-SH, C6, L4, fs.3v-4r.
[17] AHNT-SH, C11, L1, f.103v.

san Nicolás Tolentino, tres a san Gregorio, tres a san Esteban, y once a las once mil vírgenes.[18]

El ejemplo anterior es interesante porque nos ofrece una perspectiva particular sobre los rituales mortuorios; por ejemplo, el traslado de sus restos de una sepultura a otra después de un año, a sabiendas de que en ese lapso no era posible que el cuerpo del clérigo se encontrase totalmente deteriorado. También porque refiere la presencia de otros santos en el imaginario colectivo de la época, que no son tan comunes encontrar citados entre los legos, por ejemplo, a san Laurencio o las once mil vírgenes, cuya veneración procede de la alta Edad Media.

Citemos, por último, el caso de Antonio Garnica de Legaspi, un criollo acaudalado, avecindado en la villa de Toluca. Él era descendiente directo por línea paterna del conquistador y encomendero Gaspar de Garnica quien se había beneficiado de los tributos de los pueblos de Tlacotepec, en el valle de Toluca, y de Zapotitlán en Nueva Galicia.[19] Su prosapia se vinculaba, incluso, con el adelantado Gaspar de Legaspi de quien era primo. Pero a diferencia de su abuelo y su primo, Antonio había puesto su interés en el comercio del valle de Toluca que conectaba a la capital del virreinato con los reales mineros del sur. Cuando redactó su testamento, en enero de 1643, era uno de los hombres más poderosos, dueño de haciendas y caballerías de tierra en la comarca inmediata a la villa de Toluca.

Garnica de Legaspi solicitó por sepultura el altar de Nuestra Señora de los Remedios, ubicada en la iglesia del convento franciscano, y quizás orientado por su espíritu pragmático decidió dejar un legado para la celebración de 500 misas rezadas por su alma, específicamente en altares de indulgencias, es decir, los que estuvieran precedidos por santos, vírgenes o ánimas.[20] En un intento por acortar su estancia en el purgatorio, mandó a sus albaceas que este medio millar de sufragios se dijeran a la mayor brevedad posible y de manera simultánea, por lo que la distribución de misas quedaría de la siguiente manera: 200 en el convento de Toluca, 100 en el de Metepec, 100 en el de Calimaya, y posiblemente otro tanto en el de Zinacantepec.[21] Normalmente los albaceas testamentarios se comprometían a verificar la celebración de un sufragio cada semana; en este caso hablamos de un periodo

[18] AHNT-SH, C11, L1, f.103v.
[19] AHNT-SH, C16, L6, f. 25v.
[20] AHNT-SH, C16, L6, f. 23v.
[21] AHNT-SH, C16, L6, f. 23v.

de aproximadamente un poco más de nueve años en el que debían agotarse las 500 misas impuestas por Garnica; sin embargo, la orden que fijó en el documento redujo el tiempo a la mitad.

Quizás nunca conozcamos las razones de la angustia de Garnica frente al ocaso de su vida, en especial las causas de su interés inusitado por acortar el tiempo de estancia de su alma en el purgatorio, pero lo cierto es que se trataba de un personaje fuertemente imbuido en las creencias de su tiempo, pues no conforme con la cantidad ingente de sufragios demandó a sus albaceas hacer una corona de plata para ofrecerla como limosna a la imagen de Nuestra Señora de la Misericordia en la ciudad de México.[22]

Una eclosión devocional: misas de ciclo y votivas

El ansia de reducir el tiempo de estancia del ánima en el purgatorio llevó a los testadores a concertar con sus albaceas la celebración de misas específicas. Esta idea se apoyaba en la sesión XXV del concilio de Trento cuando se decretó la existencia del purgatorio y quedó establecido que las almas detenidas temporalmente en él se auxilian de los sufragios de los fieles y del sacrificio celebrado en misa; por ello era necesario que los ministros del culto actuaran con escrúpulo y diligencia a favor de los difuntos, atendiendo las disposiciones testamentarias relacionadas con la salvación del alma (*Concilio de Trento*, 1847: XLI, 327-329). A partir de entonces se asiste a la configuración de otro tipo de sufragios, además de los comunes, entre los que están: misas de intercesión, capellanías de misas y misas de devoción. Esto significa que los testadores procuraron dejar establecida la celebración de misas de ciclos y votivas. Entre las primeras destacan los conjuntos organizados en tres, cinco, nueve o 12. Entre las segundas están las ofrendadas a santos y santas muy particulares del calendario litúrgico. Veamos algunos ejemplos.

De los documentos analizados en esta investigación destacan las peticiones de Francisco Díaz de Navarrete en 1644 y de don Miguel Vázquez de Peralta en 1662. El primero era un peninsular, vecino de la ciudad de México, residente en la villa de Toluca al momento de redactar su testamento. En el apartado de las cláusulas decisorias solicitó a sus albaceas asegurar la salvación de su ánima mediante la celebración de 47 misas votivas a devoción de

[22] AHNT-SH, C16, L6, f. 24v.

san Vicente Ferrer, cinco al señor san Agustín, y tres ¡a la reina Isabel! Dotando a cada misa con un peso de oro común como limosna.[23]

Vázquez de Peralta, por su parte, era un criollo dueño de la hacienda de san Nicolás Xochicuautla, en la jurisdicción de Lerma, y al momento de redactar su testamento solicitó "tres misas rezadas de la emperatriz".[24] ¿Qué tenían en común este tipo de misas? Y, ¿por qué aparecen de forma esporádica en los testamentos? Respecto a la primera pregunta, hoy sabemos, gracias a la historiografía, que se trata de sufragios destinados específicamente para sacar ánimas del purgatorio de forma inmediata. Así, por ejemplo, en el caso de la península ibérica el número de misas votivas incluía, además de las ya mencionadas, las dedicadas a "las cinco llagas de Jesucristo", a "san Amador", "del Conde", "los 15 misterios de Nuestra Señora", de "san Nicolás Tolentino" y de "santa Catalina" (Gómez Nieto, 1992: 358-362). Al parecer se trataba de una tradición medieval con trascendencia a la edad moderna que se prolongó a Nueva España a través del proceso de colonización; de allí que haya tenido eco, principalmente, entre los sectores más acomodados de la sociedad novohispana.

Respecto a su irregularidad en los testamentos, sabemos que por su carácter salvífico pronto fueron sujetas de interpretaciones heterodoxas por parte de la feligresía, de allí que la autoridad eclesiástica empezara a mirarlas con cierto recelo, sobre todo por el tipo de oraciones, gestos y artículos empleados durante su celebración; en una palabra, su naturaleza votiva pronto mudó en superstición. Nuevamente, para el caso peninsular, sabemos que a finales del siglo xv, en algunos sínodos diocesanos el tema fue abordado con la intención de normar su práctica, y a mediados del siguiente siglo fue retomado por Trento, regulando el número de candelas a emplear en las ceremonias: tres en honor a la Santísima Trinidad; cinco por las llagas de Cristo; siete por los dones del Espíritu Santo, y nueve por la reverencia de los meses que la Virgen pasó encinta (Gómez Nieto, 1992: 359-360).

Para el caso novohispano, encontramos que desde 1555, en el Primer Concilio Provincial Mexicano, la autoridad eclesiástica reguló las misas votivas de san Amador, El Conde y san Vicente, en relación con el número de candelas a emplear, su color y disposición durante el oficio litúrgico, conminando a los sacerdotes a restringirse exclusivamente a su celebración, sin caer en las "vanas demandas" de los solicitantes (*Concilios provinciales*, 1769: 76-77).

[23] AHNT-SH, C14, L2, f. 48v.
[24] AHNT-SH, C23, L5, f. 49v.

Nos ha parecido pertinente destacar los ejemplos de misas votivas porque el fenómeno nos indica la permanencia de un sistema de creencias en torno a la muerte y la salvación en un tiempo breve, pero sobre todo porque en este tipo de devociones encontramos el germen de interpretaciones heterodoxas por parte de la feligresía que, con el transcurso de los años, fueron configurando paulatinamente un tipo de religiosidad pragmática, sujeta a los vaivenes de la vida, a las angustias, temores y aversiones; en fin a un conjunto de sensibilidades que por su emotividad y teatralidad se han dado en llamar expresiones de carácter barroco.

Reflexión final

La práctica testamentaria en el siglo XVII novohispano, y en especial, el registro de las últimas voluntades de los habitantes de la villa de Toluca nos ha permitido acercarnos a uno de los fenómenos más interesantes y, quizás, apasionantes de la historia: las expresiones religiosas en un momento cumbre de la existencia, es decir, en el tránsito de la vida a la muerte. Nuestra investigación confirma la evidencia exhibida por quienes nos han antecedido en este derrotero: el temor permanente y supremo por la condena eterna del alma; pero también expone el papel determinante de la doctrina postridentina que enfatizó en la pasión de Cristo la posibilidad de salvación, a condición de mantener un estado de alerta frente al pecado y las tentaciones mundanas, y de reconciliarse mediante la confesión constante.

En este contexto discursivo, el hombre es poseedor de una naturaleza dual donde la carne y el espíritu están en constante tensión. La primera es subyugada por las pasiones, mientras que el segundo lucha férreamente por erigirse en tabernáculo de virtudes; sin embargo, la experiencia terrenal hace caer una y otra vez a los hombres, por lo que el espíritu constreñido deberá recurrir al arrepentimiento para alcanzar la salvación del ánima. Para lograrlo es menester recurrir a intermediarios espirituales arropados bajo el manto de la Iglesia triunfante, lo mismo que a la Iglesia militante por medio de la oración permanente.

Desde luego que la fe sin trabajos no tiene mucho sentido, y las obras pías cubren tal imperfección. Estas son desarrolladas por los feligreses desde el ámbito colectivo de las cofradías y hermandades seglares, encabezadas por devociones con clara orientación salvífica; por ejemplo, el Santísimo

Sacramento, la santa Veracruz, el Nombre de Jesús, Nuestra Señora del Rosario, la Virgen de la Merced o las Ánimas del Purgatorio, entre otras más. Esta pléyade de intercesores se multiplica a lo largo del siglo XVII, al grado de que los altares domésticos reproducen a pequeña escala el ámbito sagrado de las catedrales, iglesias y capillas. Santos, vírgenes y crucifijos representados con distintos materiales colonizan los ámbitos privados y se convierten en mudos testigos de preces, jaculatorias y rosarios proferidos por una feligresía ávida por la salvación de su alma.

Los novohispanos de la villa de Toluca reconocían la imposibilidad de evitar la muerte y la aceptaban como parte de un plan divino; su mayor temor era que esta llegara de manera intempestiva y los tomara por sorpresa sin la preparación espiritual requerida, quizás por ello, en lo privado recurrían a artilugios como la posesión de cédulas para conjurar a la muerte repentina, o en lo público a dedicar sufragios votivos para acortar la estancia de las ánimas en el purgatorio. En fin, la masa ingente de sufragios nos revela que la feligresía toluqueña del siglo XVII vivía sumergida en un tiempo sacro permanente, pautado por la convocatoria de las campanas de la iglesia del monasterio franciscano, de manera que la muerte era parte de lo cotidiano, mientras que el más allá provocaba un sentimiento de angustia, por lo que era necesario conjurarlo mediante la intercesión de los santos.

Apéndice

Intercesores de los testadores de la villa de Toluca (1601-1698)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente* *Ant-sh*
1	1601	Agustín Ramírez	C	C	Virgen María, nuestra señora para que interceda con su divino hijo, perdone mis culpas y pecados y me quiera colocar en su santa gloria	Santísimo Sacramento, Santa Veracruz		C5, L1, fs. 31r-34v
2	1602	Ana Delgado	E	V	Intercesora y abogada, siempre Virgen María, Nuestra Señora que ruegue por mí a su hijo precioso	Nombre de Jesús, Nuestra Señora del Rosario, San Miguel, Nuestra Señora de Monserrate (Cd. de México)	Auxilios: Nuestra Señora del Valle, Nuestra Señora de la Angustia, Nuestra Señora de Monserrate (Cd. de Sevilla) Nuestra Señora de los Remedios (Cd. de México, extramuros)	C6, L5, fs. 39v-42v

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente Ant-sh*
3	1604	Juan de Vargas Becerra	E	C	Tomando por mi intercesora a la gloriosa siempre Virgen María para que ruegue por mí a su precioso hijo	Santísimo Sacramento Nuestra Señora de la encarnación La Santa Veracruz Las Ánimas del Purgatorio		C6,L6, fs. 21v-24
4	1605	Francisca Núñez de León	E	V		Santísimo Sacramento, Santa Veracruz	Devociones: Señor San Francisco, Señor San Miguel Imagen de Nuestra Señora de bulto, con niño Jesús en los brazos	C6, L1, fs. 28v-31v

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente* *Ant-sh*
5	1605	Catalina González	C	C	Tomando por intercesora y abogada a la siempre virgen María, nuestra señora para que ruegue por mí a su precioso hijo	Es cofrade de todas las cofradías fundadas en esta villa	Devoción: San Francisco Auxilios: Nuestra Señora del Carmen Nuestra Señora de Monserrate Santísimo Nombre de Jesús San Miguel San Agustín Santo Domingo La Limpia Concepción Nuestra Señora del Rosario La Santísima Trinidad	C6, L4, fs. 3r-5r.

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente Ant-sh*
							Señor San Diego San Lázaro	
6	1605	Lope Hernández	E	C	Tomando por mi intercesora y abogada a la siempre virgen María para que interceda por mí a su bendito hijo Nuestro Señor Jesucristo	Cofrade de todas las cofradías instituidas y fundadas en esta villa	Auxilios: San Francisco, el perdón, San Miguel Nuestra Señora de Monserrate San Lázaro	C6, L4, fs. 6v-9v
7	1606	Francisco de Obregón	C	S	Tomando por mi intercesora y abogada a la siempre virgen María para que ruegue por mí a su hijo precioso	Cofrade de todas las cofradías que hay en esta villa	Devoción: San Francisco Auxilios: Nuestra Señora de los Remedios	C6, L6, fs. 165v-169
8	1608	Catalina Martín	C	C		Hermana y cofrada de todas las cofradías que hay en esta villa		C6, L7, fs. 19v-20v

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente* *Ant-sh*
9	1609	Diego Mexía de Lagos	C	C		Cofradía del Santísimo Sacramento Cofradía de la Santa Veracruz Cofradía de las Ánimas Cofradía del Señor San Francisco		C6, L8, fs. 73v-76v
10	1609	Manuel de Vargas	C	C		Cofradía del Santísimo Sacramento Cofradía de las ánimas La santa Veracruz La Soledad de Nuestra Señora	Auxilios: San Francisco San Diego	C6, L8, fs. 115v-118v

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente Ant-sh*
11	1610	Francisco Pérez Castillejo	C	C	Tomando por intercesora y abogada a la siempre virgen María Nuestra Señora para que interceda por mí a su precioso Nuestro Señor Jesucristo	Ánimas del Purgatorio, Cofradía del Santísimo Sacramento	Auxilio: San Francisco	C7, L1, fs. 22v-24r
12	1611	Andrés Pérez de Cobo	C	C	Invocando la ayuda de Dios Nuestro Señor y de la Virgen María, Nuestra Señora Santísima, madre de todos los Santos			C5, L5, fs. 66v-67r
13	1612	Francisco Martín	C	V			Auxilio: San Francisco	C7, L4, fs. 41r-42v
14	1612	Alonso González	E	C		Pertenece a la tercera Orden de San Francisco Cofradía del Santísimo Sacramento, Ánimas del Purgatorio, cofradía de la Veracruz	Auxilios: San Francisco, Nuestra Señora de los Remedios	C7, L4, fs. 43r-46r

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente Ant-sh*
15	1612	Calisto de León e Isabel Mexia	C	C		Cofradía de San Francisco	Auxilios: San Francisco	C7, L4, fs. 47r-47v
						Cofradía del Santísimo Sacramento	La limpia Concepción de Nuestra Señora la Virgen María	
						Cofradía de las ánimas del Purgatorio	La bienaventurada Santa Ana	
16	1612	Diego de Nájera Yanguas	S			Cofradía de San Pedro (Cd. de México)	Devociones: Virgen y Mártir Santa Thecla (su abogada)	C8, L1, fs. 26v-30r
							Auxilios: Nuestra Señora de los Remedios	
							Nuestra Señora de Guadalupe	
							Nuestra Señora del Carmen	

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente Ant-sh*
17	1612	Miguel López	C	C	Tomando por abogada a la siempre virgen Nuestra Señora que ella como madre de pecadores interceda por mí ante su precioso hijo, Nuestro Señor Jesucristo	Cofradía de Nuestra Señora del Rosario (convento de Santo Domingo CdMéx) Cofrade de Nuestra Señora de las Mercedes Cofrade de la virgen del Carmen (Cd. de México)		C8, L1, fs. 51v-56v
18	1613	Francisco de Luna	E	C	Tomando por abogada a la siempre virgen Santa María, madre de Dios, que ella como madre de pecadores interceda por mí a su precioso hijo nuestro señor Jesucristo para que mis culpas y pecados sean perdonados	Cofradía del Santísimo Sacramento	Auxilios: Santísima Trinidad Ángel de mi guarda	C8, L1, fs. 143v-145v

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente* *Ant-sh*
19	1615	Cristóbal Gómez Maya	C	C	Tomando por abogada a la siempre virgen María, Nuestra Señora que ella como madre de pecadores por mí interceda ante su precioso hijo nuestro señor Jesucristo para que mis culpas y pecados sean perdonados	Cofradía del Santísimo Sacramento Cofradía de la Santa Veracruz Cofradía de las Ánimas		C8, L1, fs. 344r-347v
20	1619	Francisca de la Fuente	C	V			Devociones: Ecce Homo Virgen del Rosario Santiago San Nicolás, la Magdalena (Cuadros de…)	C9, L1, fs. 44v-46r.
21	1621	Doña María de Sanabria	C	V	Tomo por abogada a la siempre virgen María, nuestra Señora, que ella como madre			C8, L2, fs. 115v-117v

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente Ant-sh*
					de pecadores, sea mi intercesora ante su precioso hijo, Nuestro Señor Jesucristo, para que mis culpas e pecados sean perdonados			
22	1621	Luisa Farfán	C	C	Tomando por mi intercesora y abogada a la siempre virgen María para que interceda por mi a su precioso hijo		Devociones: San Francisco, Señor San Diego (hechura de bulto que está en el altar de su aposento) Auxilios: Nuestra Señora de los Remedios Glorioso San Nicolás Tolentino	C7,L7, fs. 12r-14v
23	1622	María de la O	C	C		Cofrade de la Santa Veracruz De las Ánimas	Devociones: San Francisco Niño Jesús (de bulto)	C9, L2, fs. 1r-5r

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente Ant-sh*
						De los Remedios		
						Solicita registrarse como cofrade del Santísimo Sacramento	Auxilios: Nuestra Señora de los Remedios	
						cofrade de Nuestra Señora de Moserrat	Nuestra Señora del Carmen	
24	1623	Leonor de Pineda	C	V		Cofradía del Santísimo Sacramento	Devoción: Nuestra Señora de los Remedios	C7, L10, fs. 2r-5r
25	1623	Pedro Muñoz de Chávez	C		Tomo de intercesora a la siempre Virgen María Nuestra Señora que ella como madre de pecadores ante su hijo Nuestro Señor Jesucristo, con los bienaventurados Santos Pedro y San Pablo y Santos San Agustín sean nuestros abogados e intercesores	Cofradía del Santísimo Sacramento (de Ixtlahuaca)		C9, L1, fs. 20v-25r

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente Ant-sh*
26	1626	Francisco Sánchez	C	V		Cofrade de la Santa Veracruz	Devociones: San Francisco Ecce Homo (de papel) San Diego (de bulto)	C9, L4, fs. 7r-9r
27	1628	Sebastián Ximénes Mena	E	C	Tomando por mi intercesora y abogada a la gloriosa siempre virgen María para que interceda por mi ante su hijo precioso			C10, L1, fs. 20r-22r
28	1628	Francisco Sánchez Pichardo	E	C	Invocando por mi intercesora y abogada a la gloriosa siempre virgen María, Nuestra Señora, para que interceda por mí a su hijo precioso	Cofradía del Santísimo Sacramento		C10, L1, fs. 23v-27r
29	1629	Doña Juana de Cervantes	C	V	Invocando por mi intercesora y abogada a la gloriosa	Solicita asiento como cofrada y hermana	Devociones: Nuestra Señora	C10, L2, fs. 30r-31v

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente Ant-sh*
					siempre virgen María, nuestra señora, para que interceda por mi ánima a su hijo precioso	de las cofradías del Santísimo Sacramento, de San Nicolás, Nuestra Señora de los Remedios, de las Ánimas	de la Limpia Concepción	
30	1629	Manuel Rodríguez	E		Invoco por mi intercesora y abogada a la gloriosa siempre virgen María, nuestra señora para que interceda por mí ante su hijo precioso	Solicita asiento en las cofradías de españoles donde no sea cofrade	Devociones: San Francisco	C10, L3, fs. 1r-4r
31	1630	Martín de Menchaca	C	C	Invoco por mi intercesora y abogada a la gloriosa siempre virgen María, nuestra Señora, para que interceda por mí a su hijo precioso			C10, L6, fs. 37v-39r.
32	1630	Bernardo Diego Gutiérrez Bocanegra	C	S	Tomando por mi amparo y defensa la pasión de Nuestro Señor Jesucristo, pues por redimir esta alma pecadora derramó su		Devociones: Santa Ana, San Joseph, Santiago, San Juan Baptista,	C.11, L1, fs. 61r-81v.

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente Ant-sh*
					preciosísima sangre la de su santo costado y de aquí le soy devoto. Tomando por mis abogados: la serenísima Reina de los Ángeles, madre de Dios y Señora Nuestra, La bienaventurada Santa Ana, San Joseph, Santiago, mi patrón, San Juan Bautista, San Nicolás de Tolentino, y a todos los santos de la corte del cielo, y al ángel de mi guarda…pido y ruego sean mis intercesores y abogados ante mi buen Dios y señor		San Nicolás de Tolentino, Ángel de la Guarda	
33	1630	María de la Purificación	C	S	Tomando por mis intercesores y abogados a la Sacratísima Reina de los Ángeles, y a los gloriosos patriarcas San Joseph, San Juan Bautista, San Antonio de Padua, Santa Clara del Monte Falcón y al Ángel de mi guarda			C11, L1, fs. 82r-84v.

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente Ant-sh*
34	1630	Doña Elvira de Villavicencio	C	V	Tomando por mis intercesores y abogados a la Sacratísima bienaventurada Señora Nuestra Madre de Dios, y a los bienaventurados San Nicolás de Tolentino, Santo Domingo y San Diego, el Ángel de la guarda y todos los santos y santas de la corte celestial			C11, L1, fs. 97r-110v.
35	1630	Alonso Gómez, presbítero	C	S	Tomando por mis abogados a la gloriosa virgen María, madre de Dios, nuestra señora, y a todos los santos mis abogados a quienes ruego sean intercesores con nuestro Señor Jesucristo		Devociones: San Lorenzo (lienzo de) Auxilios: La Santísima Trinidad, El Santísimo Sacramento, la Concepción de Nuestra Señora, La Asunción de la Virgen, El glorioso San Laurencio, el glorioso San Nicolás de	C11, L1, fs. 103r-106v

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente Ant-sh*
							Tolentino, San Gregorio, las once mil Vírgenes, San Esteban	
36	1632	Doña Mariana Saavedra Ocampo	C	V	Invoco por mi intercesora y abogada a la gloriosa siempre virgen María, nuestra Señora, para que ruegue por mí a su hijo precioso	Cofradía de todas las cofradías que hay en esta villa, tanto de españoles como de indios	Devociones: Nuestra Señora, Señor San Joseph (de bulto)	C10, L16, fs. 15r-17v.
37	1632	Mariana Sánchez Quijada	C	C	Invoco por mi intercesora y abogada a la gloriosa siempre virgen María, nuestra señora, para que interceda por mí a su hijo precioso nuestro señor Jesucristo	Cofradía del Santísimo Sacramento		C10, L15, fs. 25v-27v.
38	1634	Gerónimo Colín	C	C	Tomo por mi intercesora y abogada a la gloriosa Reina de los Ángeles, nuestra Señora madre de Dios, y a los gloriosos San Antonio de Padua, San Nicolás, San Francisco, San Diego			C11, L2, fs. 48r-51v.

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente* *Ant-sh*
39	1635	Bachiller Nicolás Crespo	C	S	Tomando por mi intercesora a la sacratísima siempre virgen María, concebida sin pecado original, cuyo esclavo soy para siempre jamás	Cofrade de: La Santísima Trinidad, del Santísimo Sacramento, Nuestra Señora del Rosario La esclavitud de nuestra señora, fundada en el convento de Santa Inés del tránsito de los desamparados de San Miguel, de San Pedro y San Pablo		C13, L1, fs. 119r-120v
40	1635	María de Medina	C	V	Invocando por mi abogada a la siempre virgen María Nuestra Señora, interceda con su precioso hijo me perdone mis pecados	Cofrada de: Santísimo Sacramento, la Sangre de Jesucristo, las ánimas del	Devociones: San Francisco	C13, L1, fs. 158r-159v.

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente Ant-sh*
						Purgatorio, Nuestra Señora de los Remedios, Nuestra Señora de la Caridad (fundadas en la parroquia de Santa Catarina Mártir de la ciudad de México)		
						Nuestra Señora de la Guía (fundada en el convento del Carmen, ciudad de México)	San Roque	
							San Lázaro	
41	1641	Francisca de Nava	C	V		Cofrade de: Santísimo Sacramento, ánimas del purgatorio, de las Mercedes, de San Antonio.	Devociones: San Juan, San José (cuadros de)	C16.L4, fs.3v-6v

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente* *Ant-sh*
42	1641	Hernán Pérez Cabeza de Hierro	C	S	Invocando por mi abogada a la siempre virgen María, nuestra señora concebida sin mancha de pecado original		Devoción: Nuestra señora del Popolo (lámina en bronce)	C14, L1, fs. 119r-125r.
43	1641	Gerónimo de Legorreta	E	C	Invocando por mi abogada a la siempre virgen María nuestra Señora concebida sin mancha de pecado original	Cofrade del Santísimo Sacramento (villa de Ixtlahuaca)		C14, L1, fs. 128r-133v
44	1643	Doña Beatriz de Vergara y Alarcón	E	V		Cofradía del Santísimo Sacramento Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción Hermana de la Tercera Orden	Devoción: San Francisco	C16, L6, fs. 20v-23v

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente* *Ant-sh*
45	1643	Antonio Garnica Legaspi	C	C		Hermano profeso de la Tercera Orden	Devoción: San Francisco	C16, L6, fs. 23v-35v
							Auxilios: Nuestra Señora de los Remedios	
						Cofrade de todas las cofradías fundadas en la villa de Toluca	Nuestra Señora de la Misericordia, en la ciudad de México	
46	1643	Teresa Gómez	C	V	Invocando por mi abogada a la siempre virgen María, Señora Nuestra concebida sin mancha de pecado original	Cofradía de Nuestra Señora de los Remedios, en el pueblo de Ocoyoacac	Devociones: Virgen María, en la iglesia de Almoloya	C14, L1, fs. 321r-323v
							El glorioso San Diego	
							El glorioso San Nicolás de Tolentino, todos en la iglesia de Almoloya	

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente* *Ant-sh*
47	1644	Francisco Díaz Navarrete	E	V	Invocando por mi intercesora a la siempre virgen María, Señora Nuestra		Devociones: San Francisco San Agustín San Vicente Ferrer San Miguel Arcángel el Ángel de la Guarda, San Pedro y San Pablo	C14, L2, fs. 47v-56r
48	1645	Juan de Castro	E	C	Invocando por mi abogada a la sacratísima virgen María, señora nuestra	Cofrade de las cofradías de nuestra señora de los Remedios, de la Santa Veracruz Cofradía del Santísimo Sacramento, fundada en Xiquipilco	Devociones: San Francisco	C14, L2, fs. 100r-102v.

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente* *Ant-sh*
49	1647	Francisco de Zavala	E	C	Invocando por mi abogada a la siempre virgen María, Señora Nuestra, concebida sin pecado original.		Devociones: San Francisco San Ignacio Nuestra Señora (Todos pintados en lienzo)	C19, L1, fs. 33r-34v.
50	1645	Bachiller Andrés de Ressa Brachos	C	S	Invocando por mi abogada a la siempre virgen María Señora Nuestra	Cofrade de Nuestro Señor San Pedro, fundada en la iglesia de la Santísima Trinidad de la ciudad de México	Devociones: Nuestra Señora de los Remedios Nuestra Señora de Guadalupe Nuestra Señora de la Piedad Cuadros de: San Jerónimo, Nuestra Señora, San Nicolás, Santa Teresa, Santa Catherina, Santa Úrsula	C19, L1, fs. 129v-138r

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales* (***) *y Auxilios* post mortem (****)	*Fuente* *Ant-sh*
51	1650	Melchor de Silva	E	V	Invocando por mi abogada a la siempre virgen María, nuestra santa concebida sin pecado original		Devociones: Cristo crucificado San Diego, de bulto pequeño	C19, L1, fs. 198v-200
52	1651	María Guerra Rangel	C	C	Invocando por mi abogada a la siempre virgen María, nuestra Señora, concebida sin mancha de pecado original	Cofradía de la limpia concepción de la virgen María, nuestra señora (Cd. de México)	Devociones: Santo Crucifijo, Santa Catharina Mártir, Santa Gertrudis (en lienzos)	C19, L1, fs. 216r-218v
53	1651	Gerónimo Flores	E	C	Invocando por mi intercesora a la siempre virgen María, señora nuestra, concebida sin mancha de pecado original	Cofradía del Santísimo Sacramento La Concepción de Nuestra Señora, Nuestra Señora de los Remedios y de la virgen del Rosario	Devoción: San Francisco	C19, L1, fs. 230v-232v

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente Ant-sh*
54	1652	Francisco de Aranda	C	C	Invocando por mi abogada a la siempre virgen María, señora nuestra, concebida sin mancha de pecado original		Devoción: San Francisco	C19, L1, fs. 273v-276v
55	1652	Marcos de Valle	E	C	Invocando por mi abogada a la siempre virgen María, señora nuestra, concebida sin mancha de pecado original	Cofradía del Santísimo Sacramento	Devoción: San Francisco	C19, L1, fs. 291v-294r
56	1653	Magdalena Pérez	C	C	Invocando por mi abogada a la siempre Virgen María, señora nuestra, concebida sin mancha de pecado original		Devociones: San Francisco (Zinacantepec) Nuestra Señora de los Ángeles (Tecaxic)	C19, L2, fs. 67r-68r
57	1654	Antonio Díaz de Llanos	E	C	Invocando por mi intercesora a la siempre virgen María, señora nuestra, concebida sin mancha de pecado original	Hermano de la Tercera Orden, Ciudad de México		C19, L2, fs. 82v-86r

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente* *Ant-sh*
						Hermano de la congregación de El Salvador, fundada por la compañía de Jesús, en la casa profesa. Cofrade de diferentes cofradías en la ciudad de México		
58	1654	Alonso Hernández de Acevedo	C	V	Invocando por mi salvadora a la siempre virgen María, nuestra señora concebida sin mancha de pecado original		Devociones: Nuestra Señora de Monserrat, Nuestra Señora de las Mercedes en la ciudad de México Nuestra Señora de los Ángeles de Tecaxic en Toluca	C19, L2, fs. 86v-89v

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente* *Ant-sh*
59	1654	Gerónimo de Ledesma	E	S	Invocando por mi abogada a la siempre virgen María, señora nuestra, concebida sin mancha de pecado original		Devociones: San Francisco Dos cuadros: uno de Nuestra señora de Atocha, otro de San Gerónimo	C19, L2, fs. 113r-117v
60	1657	Bachiller Blas de Leyva	C	S	Invocando por mi abogada a la siempre virgen María, nuestra señora, concebida sin mancha de pecado original		Devoción: Nuestra Señora de los Ángeles de Tecaxic	C19, L3, fs. 78v-80r
61	1660	Catalina Moreno	C	V	Invocando por mi abogada a la siempre Virgen María, concebida sin mancha de pecado original			C23, L1, fs. 33v-36r.

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente Ant-sh*
62	1660	Benito Gómez Maya	C	C	Invocando por mi abogada a la siempre virgen María, nuestra Señora, concebida sin mancha de pecado original		Devoción: San Francisco	C23, L1, fs. 66v-69v.
63	1660	Francisca de Pliego	C	V	Invocando por mi abogada a la siempre virgen María, Nuestra Señora, concebida sin mancha de pecado original			C23, L1, fs. 71v-74r.
64	1662	Tomás de Morales	C	M	Invocando por mi abogada a la siempre virgen María, señora nuestra, concebida sin mancha de pecado original	Cofradía del Santísimo Sacramento, Ánimas del purgatorio (Zinacantepec).	Devoción: San Francisco	C23, L5, fs. 12v-15v
65	1662	Don Miguel Vázquez de Peralta	C	C	Invocando por mi abogada a la siempre virgen María, señora nuestra, concebida sin mancha de pecado original		Devociones: Virgen Santísima	C23, L5, fs. 49v-51r.

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente Ant-sh*
							San Nicolás San Joseph Nuestra Señora del Rosario	
66	1662	Catalina de Tavera	C	V			Devociones: San Francisco La Concepción de Nuestra Señora (cuadro de)	C23, L17, fs. 5v-7v.
67	1697	María Marchan	C	C	Poniendo por mi abogada e intercesora a la soberana reina de los Ángeles, María Santísima, señora concebida sin mancha de pecado original, y al glorioso patriarca san Joseph			C15, L1, fs. 1r-2r

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente* *Ant-sh*
68	1697	Mateo Mendez	C	C	Invoco por mi intercesora y abogada a la serenísima reina de los Ángeles, María Santísima concebida en gracia y gloria, sin mancha de pecado original, y del gloriosísimo patriarca el señor San Joseph			C15, L1, fs. 4r-6v
69	1697	María Carnaya	C	C	Invoco por mis intercesores y abogados a la serenísima reina de los Ángeles, María Santísima, concebida en Gracia y gloria, sin mancha de pecado original y del gloriosísimo patriarca el señor San José			C15, L1, fs. 6v-9v
70	1698	José de Vargas	E	C	Invoco por mis intercesores y abogados a la Serenísima Reina de los Ángeles, María Santísima, concebida en Gracia y gloria sin mancha de pecado original, desde el primero			C15, L1, fs. 15r-16r

Apéndice (*continuación*)

Testamento	*Año*	*Testador*	*Cal* *	*C s* **	*Intercesor y abogado*	*Cofradías*	*Devociones personales (***) y Auxilios* post mortem *(****)*	*Fuente* *Ant-sh*
					instantes de su ser santísimo para ser madre de Dios y abogada de los pecadores Y al gloriosísimo patriarca el seráfico San José			

Fuentes consultadas

Archivos

AHNT-SH Archivo Histórico de Notarías-Toluca, Toluca, México. Sección Histórica, Testamentos.

Bibliografía

Béligand, Nadine (2009), "'Por descargo de mi conciencia'. En la vida el amor y más allá la libertad", *Historia y Grafía*, núm. 33, pp. 133-166.

Bribiesca Sumano, María Elena (2010), *La religiosidad popular en el valle de Toluca a través de los testamentos 1565-1623*, tesis de maestría, México, Universidad Pontificia de México.

Concilios provinciales (1769), *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México…,* [facsimil], México, imprenta del Superior Gobierno, del Br. D. Joseph Antonio de Hogal.

Englebert, Omer (1985), *La flor de los santos o vida de santos para cada día del año,* México, Imprenta Ideal.

García Martínez, Bernardo (1969), *El marquesado del valle. Tres siglos de régimen señorial en Nueva España,* México, El Colegio de México.

Gerhard, Peter (2000), *Geografía Histórica de la Nueva España, 1519-1821,* México, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM.

Gómez Nieto, Leonor (1992), "Las misas por los difuntos. Testamentos madrileños bajomedievales", *En la España Medieval,* vol.15, pp. 353-366.

Lagunas Ruíz, Hilda (1993), *Los hombres y la muerte a través de las cartas testamentarias: valle de Toluca, siglos XVI y XVII*, tesis de maestría, México, Universidad Iberoamericana.

Lagunas Ruíz, Hilda (2005), *Hacendados del valle de Toluca: vida cotidiana y muerte durante los siglos XVII y XVIII*, tesis de doctorado, México, Universidad Iberoamericana.

Lugo Olín, María Concepción (2016), *Por las sendas del temor. Una antología para viajar por los infiernos novohispanos,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Martínez Gil, Fernando (2000), *Muerte y sociedad en la España de los Austrias,* Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Mejía Torres, Karen Ivett (2014), *Las cofradías en el valle de Toluca y su relación con el crédito eclesiástico, 1794-1809,* Zinacantepec, México, El Colegio Mexiquense, A.C.

Oroz, Pedro, Gerónimo de Mendieta y Francisco Suárez (1947) [1585], "Relación de la descripción de la provincia franciscana del Santo Evangelio de México hecha en 1585", editada por Fidel de Jesús Chauvet, *Anales de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio de México*, año 4, núm. 2, abril-junio.

Ramos-Lissón, Domingo (1998), "Historia de los concilios ecuménicos", en Javier Paredes (dir.), *Diccionario de los papas y concilios,* Barcelona, Ariel, pp. 607-640.

Sánchez Domingo, Rafael (2014), "El testamento castellano en el siglo xvi: institución jurídica al servicio de la muerte", en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones,* España, San Lorenzo del Escorial, pp. 941-966.

Traslosheros, Jorge E. (2004), *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del Arzobispado de México 1528-1668,* México, Porrúa/Universidad Iberoamericana.

Zuriaga-Senent, Vincent Francesc (2011), "Entre la tierra y el cielo: el tipo iconográfico del Ángel Custodio", en Norma Campos Vera, Teresa Gisbert y Griso (eds.), *Entre cielos e infiernos. Memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco,* La Paz, Bolivia, Unión Latina-Griso/Universidad de Navarra-Fundación Visión Cultural, pp. 279-287.

Recursos electrónicos

Concilio de Trento (1847), *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por Ignacio López de Ayala; con el texto latino corregido según la edición publicada en 1564,* Barcelona, Imprenta de D. Ramón Martin Indár, documento html disponible en: <www.fama2.us.es/fde/ocr/2006/sacrosantoConcilioDeTrento.pdf> (consulta: 11/03/2019).

Zodiaco Mariano (1755), *Zodiaco Mariano […] obra postuma del padre Francisco de Florencia […]añadida por el p. Juan Antonio de Oviedo,* México, Imprenta del Real y más antiguo Colegio de San Ildefonso, documento html disponible en: <https://dgb.cultura.gob.mx/libros/dgb/91007_1.pdf> (consulta: 13/03/2019).

La Virgen de los Dolores del Rayo de Zinacantepec y su santuario. Siglo XVIII

*Marco Antonio García Torres**

Introducción

Dentro de la gama de advocaciones marianas presentes en la región que hoy en día conocemos como valle de Toluca, las Vírgenes Pasionarias tuvieron un lugar importante durante el siglo XVIII, según atestigua la profusión de esas representaciones que aún perviven. Uno de los casos particulares de ese conjunto es la Virgen de los Dolores del Rayo de Zinacantepec, población donde confluían habitantes de origen otomí, mazahua, matlatzinca y nahua, que fue conquistada casi a la par que Tenochtitlan y evangelizada en el siglo XVI por la Orden de Frailes Menores (García Torres, 2008: 8-17).

A pesar de la popularidad que en la actualidad goza esa advocación mariana y de que, poco a poco, van surgiendo algunos estudios en esta materia, es relativamente poco lo que se conoce y puede constatarse sobre la historia de su santuario y del surgimiento y permanencia de su advocación. Dadas las condiciones presentes, en este trabajo me limito a abordar, en un principio, las tradiciones que hablan sobre el arribo del cuadro de la Virgen a la parroquia de San Miguel y su renovación milagrosa, debido a que ello representaría el origen de su hiperdulía. Enseguida esbozo algunas causas que pudieron entretejerse para darle forma y arraigo para, luego, ingresar algunos datos acerca de su capilla o santuario, tal cual se le conoce hoy en día. Finalmente, se anotan algunas conclusiones que, dadas las lagunas informativas, aún serán susceptibles de varias correcciones o ampliaciones ulteriores.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

El Rayo milagroso

El 22 de mayo de 1762, los pobladores de San Miguel Zinacantepec se vieron asediados por una terrible tempestad. En medio de aquel lance, un rayo cayó justo sobre la iglesia, lo que provocó un ruido ensordecedor. La lluvia no cesaría durante un buen rato, forzando a la gente a permanecer bajo algún tipo de cubierta, pero apenas se dispersaron las nubes, los curiosos corrieron hacia el atrio y con gran sorpresa vieron que el rayo que percibieron había derrumbado la torre campanario, al penetrar por un rincón del coro y terminar de forma prodigiosa en una pintura que representaba a Nuestra Señora de los Dolores, quedando plasmado en forma de espada. Los colores de aquel lienzo lucieron renovados y a partir de ese suceso, los vecinos le agregaron a la Virgen el título de "del Rayo" (Torres Martínez, 2011; Durán, 1994; Torres Durán, 2011).

Esta es la tradición popular que da cuenta del origen de la hiperdulía que se ciñe en torno a esta advocación mariana que, según se dice, fue donada a la iglesia franciscana de san Miguel Arcángel por una anciana indígena que habitaba en el muy cercano Cerro del Molino o Cerro del Murciélago, esto como muestra de agradecimiento por haber sido librada de una epidemia, así me lo refirió en entrevista Antonio Eduardo Zepeda, en junio de 2018 (Zepeda, 2018).

María del Socorro Caballero, por su parte, remonta el suceso al siglo XVI y, aunque también encuentra su protagonista en una mujer de nombre Andrea, ella es de origen español. No obstante, las características estéticas de la pintura no parecen corresponder a tal centuria, y es mucho más frecuente encontrar en las fuentes consultadas que se trataba de una indígena (Socorro Caballero, 2001: 105-106).

Más adelante la pintura fue colocada en una ermita ubicada en el atrio para, posteriormente, ser trasladada al sotocoro de la iglesia. Debido a esta última ubicación, los parroquianos la invocaban profiriendo: "¡Válgame Nuestra Señora de debajo del Coro!". Ahí permanecería hasta que tuvo lugar la citada renovación (Torres Martínez, 2011; Durán, 1994; Torres Durán, 2011).

En este cuadro aparece la Virgen sentada sobre una roca del huerto de Getsemaní (véase figura 1). Está ataviada con lo que pareciera ser una toca blanca debajo de un vestido rojo y un manto azul o maforion con estrellas doradas. En su pecho está clavada una espada de empuñadura cruciforme, que místicamente le atraviesa el alma (Suecia: Cap. X). La cabeza de María

se dirige a la parte superior de la pintura denotando una actitud doliente. El entrelazamiento de sus manos aumenta el dramatismo de la imagen.

Alrededor de ella se muestran algunos de los atributos de la Pasión (Ligorio, 1879: 350) como el *stipes* o *palus* de la cruz. Gustavo Curiel interpreta la colocación de María al pie de la Cruz como el punto donde se simboliza la consolidación del mensaje salvífico de Jesús por medio de la consumación de su sacrificio, y el inicio de una etapa en la que la Iglesia será la vía para alcanzar una vida en estado de gracia (Curiel, 1994: 197-198), los extremos del sudario, el cáliz, el *titulus*, los clavos y un martillo trazado con menor destreza.

Figura 1. *Virgen de los Dolores del Rayo*, impresión de mediados del siglo xx. Fuente: Colección particular.

En el horizonte se vislumbra la ciudad de Jerusalén, de cuyo perfil sobresale un par de chapiteles. El cielo, acorde con lo que dicen los Evangelios, está oscurecido. Tal iconografía pretende resaltar que durante ese lance la Virgen compartió catárticamente la Pasión de su hijo Jesús (Suecia: Cap. x), razón por la que algunos autores también la consideraron como una mártir (Ligorio, 1879: 350-351).

En torno a su culto

Cabe señalar que en el actualmente llamado Valle de Toluca hubo, durante el siglo xviii, una proliferación de vírgenes pasionarias en poblaciones como San Andrés Cuexcontitlán, Santa Cruz Atzcapotzaltongo, San Miguel Zinacantepec, la Villa de Toluca y San Lorenzo, varias de las cuales, aún se preservan (García Torres, 2017: 35). No obstante, además de la veneración que

la iglesia *triunfante* había estipulado en torno al culto mariano bajo tales advocaciones (Castañeda García, 2015: 183, 187), el impulso de esta devoción en particular, bien pudo incorporar elementos tanto de las culturas prehispánicas como de la religiosidad popular.

Así pues, considero que fue posible la amalgama de diferentes factores que pudieron conjuntarse e influir en el desarrollo de la hiperdulía a la imagen referida. Primero, si vamos al año de 1762, que es el que una y otra vez se maneja como el de la renovación milagrosa, tenemos que fue entonces cuando Zinacantepec padeció una crisis demográfica de cierta consideración, esto a causa de un par de epidemias de tifo o *matlazahuatl* que afectaron de manera particular al sector infantil, ascendiendo a 1700 el número de víctimas y la calificación de ese año, como de "peste y guerras". A ella vendrían a sumarse otras que lesionarían a los adultos y, por ende, a la actividad económica local (Canales, 2006: 92; Canales, 2009: 60).

Cabría suponer, entonces, que ello secundaría un ambiente de consternación entre los vecinos, que bien pudo haber coadyuvado a la búsqueda de una fuerza de mayor potencia intercesora ante la divinidad, dejando de lado al Arcángel San Miguel, antiguo patrono del pueblo heredado desde los tiempos de la evangelización franciscana,[1] sobreponiendo en su lugar a esta representación de la Virgen María, sin que hasta el momento quede dilucidado el papel que ante ello desempeñó el párroco de la iglesia y, particularmente, los otros estratos de la población.

Por otra parte, María Isabel González Hernández propone que la escalada de esta hiperdulía se sustenta en "una reinterpretación de una deidad femenina relacionada con el rayo", propia de los antiguos pobladores de la región: la Clanchana, Tlanchana o Anchane (Nadine, 1998: 47-48; Orihuela Flores, 2014: 41-54); a dicho personaje femenino correspondiente al nutrido panteón prehispánico se le asocia con el equilibrio de la naturaleza, la fertilidad, la abundancia, el éxito en la cosecha, la riqueza natural y material en general e, inclusive, con el matrimonio, lo cual significaría una prolongada apropiación selectiva y resignificación originadas a partir de la religiosidad vernácula, el entorno agrario prevaleciente en la región y algunos elementos del catolicismo novohispano (González Hernández, 2004: 31). De hecho, en las charlas populares de hace dos o tres generaciones no era extraño encontrar alguna alusión a "La Sirena".

[1] Se suele repetir que los franciscanos fueron los impulsores de esta hiperdulía, no obstante, hay que considerar que la secularización en Zinacantepec tuvo lugar en 1754, de modo que ello no encajaría con la referida fecha de 1762.

Al respecto, puede aducirse además que, durante la época virreinal, en la región de Zinacantepec la actividad económica se basaba en la producción agrícola, especialmente en la del maíz, de ahí que resultara de suma valía que lloviese lo suficiente para propiciar la fertilidad de la tierra, y que fenómenos climatológicos como las denominadas "colas de agua", la precipitación de granizo o las heladas se mantuviesen bajo control. La figura del rayo también entraría en dicho conjunto con una doble significación dado que, por un lado, puede considerársele benéfico en tanto es el anuncio de las lluvias, no obstante, por otra parte, puede resultar peligroso cuando desata tal fuerza que, incluso, arrasa los sembradíos.

Aquello fue motivo de una sostenida preocupación para los agricultores, de modo que algunos mantuvieron prácticas de raigambre prehispánica que suponían el mencionado control climático y la provisión del agua, pues de ello dependía el éxito de la cosecha y, por lo tanto, de su propia sobrevivencia. Una de tales prácticas fue la de los hoy en día llamados graniceros,[2] o espantadores de granizo (Albores y Broda, 1997: 11) que, gracias a las fuentes existentes,[3] sabemos ejercían su ministerio en distintas poblaciones de la zona que nos ocupa (Serna, 1953: 70-81) y cuya oficiosidad, aunque muy disminuida, se mantiene hasta el presente en diversos puntos del país.

Paralelamente la gente recurrió a prácticas con visos de mayor ortodoxia de acuerdo con el catolicismo, como es el solicitar la intercesión de la Virgen María en advocaciones como la Señora de los Ángeles de Tecaxic[4] o, precisamente, de la Dolorosa (Balestra, 2004: 19-23).[5] En el caso de Zinacantepec, inclusive, cobra especial significado que la tradición popular asocie la espada que María tiene clavada en su pecho con el propio rayo y que ella "haya

[2] Se cree que los graniceros son aquellos individuos que son capaces de controlar ciertos fenómenos atmosféricos, tales como las precipitaciones pluviales, el viento y, desde luego, la caída del granizo, de ahí su mote. Su existencia se remonta varios siglos atrás y sigue vigente en diferentes localidades del Estado de México, aunque de una forma cada vez más sesgada. También se les atribuye la facultad de aliviar los trastornos que pueden ocasionar los fenómenos atmosféricos mencionados.

[3] Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante AHAM), Juzgado Eclesiástico de Toluca, Caja 51, Exp. 15. Bachiller Nicolás de Villegas.

[4] Aún hoy en día se le invoca de la siguiente manera: Virgen Soberana Santa María de los Ángeles intercede ante Dios Todopoderoso, mira las milpas resecas y el maíz seco. Patrona de las buenas aguas, manda a los campos la lluvia necesaria para ofrecerte en agosto las cañas y elotes. Santa María, Virgen Santísima de Tecaxic abre con tus benditas manos el cielo y caigan las aguas en los campos de Santiaguito Tlalcilalcali, San Mateo Tlalchichilpan y Tecaxic.

[5] Recordemos, por ejemplo, que en la capilla del Calvario de Metepec también se le rinde culto a la Virgen en su advocación de Dolorosa, y de manera semejante a como pudo suceder en Zinacantepec, se le considera –aún en la actualidad— como una excelente intercesora contra la sequía y propiciación de lluvias, al regar "con sus lágrimas los surcos".

demostrado", luego de la renovación milagrosa, que es inerme o que, incluso, puede *controlar* tal fenómeno.

Tal vez cabría traer a cuento las observaciones de Óscar Fidel Sánchez Caero al abordar otra advocación mariana, en el sentido de "que las manifestaciones sincréticas de las creencias integran el genio propio de la imaginación popular y los valores de la cultura ancestral reelaborados simbólicamente, o escondidos bajo la apariencia de la cultura dominante" (Sánchez Caero, 2009: 77). En tal lógica, pareciera tangible que además de la veneración que la Iglesia dieciochesca había estipulado en torno a las advocaciones pasionarias de la Virgen María, la elaboración de esta devoción en especial fue acompañada de la incorporación de ciertos elementos de la cosmovisión indígena y de la religiosidad popular relacionados con fenómenos meteorológicos, tal cual sucedió en otras localidades (Romeú Rábago, 2018). A pesar de lo interesante que pudiese ser el constatar esta posibilidad, tal tarea demandaría realizar otro tipo de investigación que escapa a los alcances del presente texto.

Aun con ello, los indicios encontrados hasta el momento apuntan a que, para el siglo xviii, la imagen de la Dolorosa fue un bien preciado por la comunidad, tanto en su materialidad, como en su poder intercesor ante Dios. De ahí que un grupo de los vecinos más diligentes del Zinacantepec de entonces realizara las gestiones y esfuerzos convenientes para que se le edificase una capilla y se fomentase su culto en un espacio material digno.

De esta manera se irían reconfigurando las prácticas devotas en esta demarcación, que a la larga elevaría la popularidad de esta Virgen, por encima de quien había sido el patrono del pueblo desde la época en que los franciscanos evangelizaron la región: el Arcángel San Miguel. Y si a esto es posible sumarle la tradición de la milagrosa renovación de la pintura por efecto del rayo, podría hablarse también de un arraigo local, en el entendido de que San Miguel había sido una población distinguida por esa acción divina que vendría a insertarla en la geografía sagrada dentro de Nueva España.

El Santuario

También es significativo, que durante el propio siglo xviii, en medio de los embates de las epidemias y escasez de alimentos, se le edificara una capilla en una de las esquinas del atrio del antiguo convento de San Miguel. Dicha

construcción (véase figura 2) presenta una portada con estípites, compuesta por dos cuerpos y un remate, con una clara iconografía mariana y donde destacan los relieves de argamasa del corazón de María con sus Siete Dolores, los anagramas de la propia Virgen, su hijo Jesús y el de san José, además de los motivos fitomorfos que se extienden por ambos cuerpos y soportes.

Figura 2. Portada de la capilla de la Virgen de los Dolores. Fuente: Fotografía de Marco Antonio García Torres, 2009.

Para Marie Thérèse Réau, su construcción tuvo lugar después de la erección de la archicofradía del Santísimo Sacramento y Nuestra Señora de los Dolores (Réau, 1991: 244 y 499), al considerar que en esa corporación recayó la promoción de la obra edilicia en virtud de tener a la Dolorosa como Virgen invocante, además de sus posibilidades materiales. En los fondos del Archivo Histórico del Arzobispado de México, existe documentación que permite datar aquel acontecimiento en 1779,[6] hecho que, si se coteja con el tantas veces citado relato popular, que reporta al año de 1785 como fecha de la dedicación formal, mostraría que la fábrica requirió de poco más de un lustro.[7]

Las características estéticas del inmueble parecen corroborar tal datación y así se ha repetido. Sin embargo, el dato no parece ser muy preciso dado que existe un documento de 1768, en el que ya se menciona la existencia de una capilla dedicada a la Virgen de los Dolores, describiéndola como: "mui vistosa" y con cinco retablos de madera "mui buenos" (García Torres, 2008: 76). Luego, habría que contraponer la solicitud de licencia de Rafael Antonio Sánchez, cura y juez eclesiástico, para que en la parroquia de Zinacantepec

[6] AHAM. Fondo Episcopal, Secretaría Arzobispal, libros de visita, f. 142 v.

[7] Tal intervalo pudiese estar confirmado por un par de inscripciones localizadas en uno de los contrafuertes que miran a la actual calle de Independencia. En una de ellas parece leerse: "Año de 1781".

se erigiera una obra edilicia con el fin de que se venerase "una imagen de Nuestra Señora" datada, precisamente, en el año de 1785 (García Torres, 2017), de modo que tal vez hubo una construcción primitiva.

Nebuloso es también el conocimiento de sus artífices u otros detalles del proceso, salvo que "se construió desde sus cimientos a espensas de la piedad de los fieles" (García Torres, 2017: 75) y que los trabajos para su arreglo y provisión internos, se prolongaron, según se colige de testimonios como el de la visita de Alonso Nuñez de Haro y Peralta, arzobispo de México, en noviembre de 1795. Para ese entonces se encontró sin los "vasos sagrados y ornamentos" necesarios (García Torres, 2017: 77).

Asimismo, el tabernáculo en el que se exhibía a la Virgen del Rayo, a pesar de haber sido descrito como "bastante gracioso" en sus formas, no había sido dorado más que en un tercio de su estructura y con el tiempo se le encontró deslucido, al grado de considerar que "ya parecía indecencia lo que antes constituía su satisfacción". En consecuencia, un grupo de parroquianos[8] hizo gestiones ante la autoridad civil para llevar a efecto ocho corridas de toros para recaudar dinero y así poder remozarlo. La petición sería aprobada el 2 de diciembre de 1796, bajo condición de: "que no fomenten embriaguezes ni cometer otros excesos con motivo de la diversion, cuidando igualmente de que el producto de las corridas […] precisamente se invierta en concluir el dorado del Altar mayor y Tabernaculo de N. S. de los Dolores" (García Torres, 2017: 78-79).

Aquí cabe hacer una breve digresión para señalar que el recurrir al montaje de un espectáculo taurino, con el objetivo de reunir fondos para emprender una obra, no era un asunto inédito, pues ya se había realizado en otras partes de la Nueva España, así que los vecinos de Zinacantepec solo emplearon una medida que ya había probado su eficacia.

Además de tales esfuerzos, el mantenimiento de ciertas conmemoraciones, como el Viernes de Dolores, misas, dominicas e, incluso, procesiones, pudieron estar a cargo de los integrantes de la archicofradía del Santísimo

[8] Sus integrantes fueron: José Morales, Eduardo Bracamonte, Joseph Alvares, Juan Ygnasio Gonzáles del Pliego, Juan José Gonzalez, Mariano Garibay, Matias Hernandes, Nicolas del Castillo, José Barrientos, Joaquin de Leon, José Luis Flores, Toribio Samano, Agustin Gonzales, José Esteves, José Correa, Lorenzo Ramírez, Gerónimo Gonzales, Juan José Origuela, José Colín, Cesario Rodrigues, Mariano Mexia y Antonio Abad Ramirez.

Sacramento y Nuestra Señora de los Dolores, de acuerdo con lo que estipulaban sus constituciones.[9]

A ello se sumaría la interpretación del himno *Stabat Mater* (Henry, 1912), la decoración del templo con obras textiles y florales (de *cacaloxochil*, por ejemplo),[10] el encendido de ceras traídas de Toluca, bujías y luminarias. El aire estaría impregnado por el aroma del copal o el incienso, al tiempo en que los creyentes lanzarían alabanzas y efectuarían prácticas devotas, como el rezo del rosario. Conforme se ha señalado, podían llevarse a cabo procesiones, las cuales serían presididas por los cófrades, quienes portarían estandartes o velas encendidas. Todo ello significaba gastos que debían ser subsanados con los propios recursos de la archicofradía o, en caso necesario, también de manera particular (Serrano Espinosa, 2011: 73).

Los egresos podían resultar de envergadura y tal vez llegaron a ahuyentar a algunos feligreses, no obstante, tal boato y artificio fueron considerados como "indispensables" para otorgarle dignidad y realce al culto hasta muy avanzado el siglo XVIII (Carvajal, 2011: 26). A la sazón, el subdelegado, Antonio de Elías Sáenz, a instancias del cura, reunió en 1797 a varios lugareños para amonestarlos y traerles el recuerdo del compromiso pactado por sus ancestros de reconocer el patronazgo de la Virgen de los Dolores para que ellos lo refrendaran en sus personas y aún en la de sus herederos. En cuanto al aspecto material, se señaló que las aportaciones tendrían un carácter voluntario, pero que debía ser "según su facultad" y generosidad personales, pues había que tomar como algo prioritario el celebrar al Viernes de Dolores "con la mayor pompa y solemnidad" y que "nunca se deje de celebrar a la Virgen su fiesta anual, sino que antes bien vaya en aumento".[11]

A fines del periodo virreinal, se buscó disminuir ese fatuo recomendando un ejercicio menos austero y más "compungido"[12] (Carvajal, 2011:47) de acuerdo con una renovada concepción de la devoción y la religiosidad. Constatar hasta qué punto eso fue posible y cómo se manifestó son temas que aún quedan pendientes por dilucidar, pero que sirven de objeto de delimitación para los alcances de la presente intervención.

[9] Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Junta Protectora de las Clases Menesterosas, vol. v, exp. 21, f. 167.

[10] Archivo Histórico del museo Virreinal de Zinacantepec (en adelante AHMVZ), Cofradías, vol. 2, Exp. 6, f. 42-46 v.

[11] Archivo General de Notarías del Estado de México, Sección Histórica (en adelante AGNEM-SH). Protocolos, vol. 149, exp. 2, f. 29 r y v. Por cierto, este es el documento más antiguo que he consultado, en el que aparece escrito el nombre completo de "la Virgen de los Dolores del Rayo".

[12] AHMVZ, Cofradías, vol. 6, f. 37 v.

Conclusiones

Para el siglo XVIII, la representación de la Virgen de los Dolores del Rayo desempeñó un papel importante en su región cultural, al grado de que la comunidad le erigió una capilla ex profeso en un momento particularmente complicado dados los ataques de epidemias que azotaron la región. Probablemente ello tuvo raíces polisémicas, dentro de las que jugaría un particular influjo la resignificación de creencias ancestrales que asociaron la figura mariana en comento con la intercesión a favor de la fertilidad, la protección, el cuidado de las lluvias y el dominio del rayo. Por otra parte, se cuenta el decidido impulso que la Iglesia Católica dio a las imágenes relacionadas con la Pasión de Cristo. Ello vendría a cobrar un eco particular entre algunos de los vecinos más connotados de Zinacantepec, al grado de ir reemplazando de facto el antiguo patronazgo del Arcángel San Miguel, de franca filiación franciscana, por el de la Virgen de los Dolores, apoyándose en la tradición milagrosa de la renovación del óleo al ser tocado por un rayo. No obstante, a pesar del rastreo de información, aún es poco lo que se conoce y puede documentarse en torno a la historia de su santuario y a la permanencia de la hiperdulía a esta advocación.

Fuentes consultadas

Documentos de archivo

AGN Archivo General de la Nación, Ciudad de México.
Instituciones Gubernamentales, Junta Protectora de las Clases Menesterosas, vol. v, exp. 21.

AGNEM-SH Archivo General de Notarías del Estado de México (sección histórica), Toluca, Estado de México.
Protocolos, vol. 149, exp. 2.

AHAM Archivo Histórico del Arzobispado de México, Ciudad de México.
Fondo Episcopal, Secretaría Arzobispal, libros de visita.
Fondo Juzgado Eclesiástico de Toluca/Bachiller Nicolás de Villegas, Caja 51, exp. 15.

AHMVZ Archivo Histórico del Museo Virreinal de Zinacantepec, Zinacantepec, Estado de México.
Cofradías, vol. 2, exp. 6.
Cofradías, vol. 6, exp. 37.

Bibliografía

Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.) (1997), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense A. C.-Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM.

Albores, Beatriz (2005), "Ritual agrícola y conceptuación del mundo otomianos en el área del Cerro del Murciélago", en Rosaura Hernández (coord.), *Zinacantepec*, México, H. Ayuntamiento de Zinacantepec-El Colegio Mexiquense, A. C. (Cuadernos municipales, veinte), pp. 127-152.

Balestra, Bertha (2004), *La capilla del calvario de Metepec. Más que un templo*, Metepec, Ayuntamiento de Metepec.

Caballero, María del Socorro (2001), *Narraciones tradicionales del Estado de México*, 3ª. ed., México, Tipografías Editoriales.

Canales Guerrero, Pedro (2006), "Propuesta metodológica y estudio de caso ¿crisis alimentarias o crisis epidémicas? Tendencia demográfica y mortalidad diferencial, Zinacantepec, 1613-1816", en América Molina del Villar y David Navarrete Gómez (coords.), *Problemas demográficos vistos desde la historia. Análisis de fuentes, comportamiento y distribución de la población en México, siglos XVI-XIX*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán-CIESAS-Conacyt, pp. 67-116.

Canales Guerrero, Pedro (2009), "Lógicas de poblamiento en el Valle de Toluca, de la época prehispánica al final de la época colonial. ¿Despoblamiento por epidemias en la Colonia?", en Chantal Cramussel (ed.), *Demografía y poblamiento del territorio. La Nueva España y México (siglos XVI-XIX)*, México, El Colegio de Michoacán, pp. 39-68.

Carvajal, David (2011), "La cultura sonora de las cofradías novohispanas 1700-1821", *Temas americanistas*, núm. 27, pp. 25-48.

Castañeda García, Rafael (2015), "La construcción de una devoción regional. 'El milagroso santo Ecce Homo' de San Miguel el Grande" en Rafael Castañeda García y Rosa Alicia Pérez Luque (coords.), *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el Mundo Hispánico*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán-CIESAS, pp. 183-208.

Curiel, Gustavo (1994), "Nuestra Señora de los Dolores y Nuestra Señora de la Piedad" en Elisa Vargas Lugo y José Guadalupe Victoria (coords.), *Juan Correa. Su vida y su obra. Repertorio pictórico. Primera parte*, tomo IV, México, Instituto de Investigaciones Estéticas/UNAM, pp. 189-234.

García Torres, Marco Antonio (2008), *El convento franciscano de San Miguel Zinacantepec durante la época virreinal*, tesis de licenciatura, México, UNAM.

García Torres, Marco Antonio (2017), *Divino pintor, que forjó con pigmentos el rayo. El culto a la Virgen de los Dolores de Zinacantepec, Estado de México*, México, Fénix.

González Hernández, María Isabel (2004), "Las santas imágenes en el imaginario otomí-mazahua de Santa Cruz Tepexpan", *Diario de campo*, vol. 63, pp. 27-32.

Ligorio, Alfonso de (1879), *Las glorias de María*, Barcelona, Imprenta de la Librería Religiosa.

Orihuela Flores, Lorenzo (2014), *Anchane. Leyendas, mitos y supersticiones de la región de Matlatzinco*, Capulhuac, Ediciones Tequiztli.

Nadine, Béligand (1998), "Les trois âges d´un couple de déités lacustres : éclosion, renaissance et disparition des sirènes du lac de Chicnahuapan, Vallée de Toluca (Mexique) ", *Journal de la société des Américanistes*, vol. 84, núm.1, pp. 45-72.

Réau, Marie Thérèse (1991), *Portadas franciscanas. La decoración exterior de las iglesias de México en el siglo XVIII: regiones de Texcoco, Toluca, Tepalcingo y Sierra Gorda*, Zinacantepec, Estado de México, Secretaría de Finanzas/ Gobierno del Estado de México-El Colegio Mexiquense, A. C.-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Sagrada Biblia (1966), *Sagrada Biblia*, 20ª. ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Sánchez Caero, Oscar Fidel (2009), "La virgen de Copacabana, Pachamama y la religiosidad popular en el Lago Titicaca, Bolivia" en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 75-82.

Serna, Jacinto de la (1953), "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, México, Fuente Cultural, pp. 40-368.

Serrano Espinosa, Teresa Eleazar (2011), "Reglas, estatutos o constituciones de la cofradía novohispana", *Diario de campo*, Nueva Época, vol. 6, pp. 70-76.

Recursos electrónicos

Henry, Hugh (1912), "Stabat Mater", *The Catholic Encyclopedia*, T. XIV, Nueva York, Robert Appleton Company, documento disponible en: <https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Stabat_Mater> (consulta: 28/11/2019).

Suecia, Santa Brígida de (s. f.), *Profecías y revelaciones*, documento disponible en: <https://www.ebookscatolicos.com/las-profecias-y-revelaciones-de-santa-brigida-de-suecia/> (consulta: 28/11/2019).

Informantes orales

Leonor Torres Martínez, oriunda de Zinacantepec (†) entrevistada el 8 de octubre de 2011.

Elvira Durán, residente de Zinacantepec (†) entrevistada el 2 de agosto de 1994.

Luisa Torres Durán, oriunda de Zinacantepec (†) entrevistada el 9 de octubre de 2011.

Antonio Eduardo Zepeda, residente de Zinacantepec, entrevistado entre el 14 y el 18 de junio de 2018.

Claudio Patricio Romeú Rábago, investigador, información del 28 de febrero de 2018.

¿Combatiendo el mal o el temporal? Santos y rituales entre los graniceros y *quiauhtlasque* del centro de México. Siglos XVII y XVIII

*Edwin Saúl Reza Díaz**

Preámbulo: *Cruz, cruz, que se vaya el diablo y venga Jesús*

En los actuales pueblos del centro de México —generalmente en los de ascendencia indígena— se utilizan diferentes objetos y rituales para enfrentar situaciones amenazadoras relacionadas con asuntos sobrenaturales (mal de ojo, aire, maldiciones), protección contra entes malignos (como la bruja) y, en algunos casos, contra inclemencias climáticas (tormentas, colas de agua, granizadas). En el último de estos casos, hay un pequeño ritual que, generalmente, se realiza en los campos: cuando se avecina un viento fuerte o un remolino, la gente suele levantar la mano derecha, unir el dedo índice con el pulgar (a manera de cruz), apuntar hacia donde está el objeto y decir la siguiente oración: "Cruz, cruz, que se vaya el diablo y venga Jesús". Aquí llama la atención creer que en el viento o remolino se encuentra el diablo o una cara de él.

A partir del ejemplo citado, nos preguntamos ¿cómo se configuró la relación entre el binomio diablo/mal y las amenazas climáticas? y ¿cómo fueron las respuestas de la gente en la época novohispana ante tales inclemencias? Consideramos que, para responder al primer cuestionamiento, debemos centrar la mirada en el siglo XVI debido a que en aquella época la cosmovisión indígena sufrió diversos cambios, entre ellos, la incorporación del bien y del mal, de Dios y su contrario. Para dilucidar la segunda interrogante, centraremos la mirada en cuatro documentos virreinales, en donde

* Universidad Iberoamericana.

se registraron los rituales realizados por graniceros y *quiauhtlasque* para enfrentar tormentas y granizadas.

Responder ambas preguntas ayudará a elucidar nuestro objetivo central: explicar cómo fueron los rituales realizados para combatir las tempestades climáticas y qué papel jugaron cada uno de sus componentes, entre ellos, santos, gestos y artefactos; además de esclarecer si el ritual era para alejar un posible embate del demonio o solamente para ahuyentar las tormentas.

Una hipótesis a propósito de los rituales realizados por graniceros y *quiauhtlasque* en los siglos XVII y XVIII

Los cuatro casos que analizaremos forman parte de denuncias que hicieron las autoridades eclesiásticas para castigar a los implicados por demostrar, mediante sus rituales, comportamientos supersticiosos e idolátricos. Aquellos denunciados fueron los indios de los pueblos de Xalatlaco, Tenango del Valle y San Mateo (¿Texcalyacac?), en la primera mitad del siglo XVII (Serna, 1987: 289-290): el indio Bartolomé Martín del pueblo de Metepec, en 1727;[1] un mulato que vivía en el pueblo de Mixquic, en 1769,[2] y un lobo o mulato que vivía en la hacienda de Aragón, en 1770.[3]

Después de revisar los cuatro casos, llegamos a la conjetura de que los rituales realizados por los implicados, denominados como graniceros y *quiauhtlasque*, fueron para combatir el mal trasformado en una tempestad o tormenta. Nuestra hipótesis se sustenta en los elementos que se presentaron en los rituales de cada uno de ellos, a saber: el Manual Romano; la intercesión de santos, como la Virgen María, Santiago, el Santo Cristo de Chalma, la Virgen de los Remedios, san Antonio e imágenes de cruces. Además de gestos, palabras, yerbas y, en uno de ellos, los calzones.

En los rituales se incluyen diferentes elementos provenientes de distintas cosmovisiones, principalmente, mesoamericana e hispánica, por lo tanto, consideramos que, en primer lugar, debemos estudiar el control del tiempo en ambas culturas con el propósito de develar la función que estos elementos

[1] Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante AHAM), Juzgado Eclesiástico de Toluca, caja 38, expediente 5.

[2] Archivo General de la Nación (en adelante AGN), inquisición, volumen 1055, expediente 14.

[3] AGN, inquisición, volumen 1176, expediente 4.

tuvieron en sus contextos de origen, lo que a su vez puede dilucidar la posible finalidad de su utilización en el caso de Nueva España.

En segundo lugar, analizaremos algunos aspectos de la evangelización para comprender cómo fue la incorporación del binomio diablo/mal en la cosmovisión indígena, específicamente en su relación con los fenómenos naturales como las tempestades climáticas.

Finalmente, para dar cuenta de la hipótesis y nuestro objetivo analizaremos los cuatro casos mencionados, poniendo especial atención en el contexto en que fueron desarrollados cada uno de los rituales y los elementos utilizados.

Los que combaten el temporal: el caso de la Península Ibérica y Mesoamérica

Las amenazas climáticas, específicamente las tempestades, han sido un factor preocupante en las sociedades agrarias. La preocupación de un embate climático, como las tormentas, favoreció que las diferentes civilizaciones hayan elaborado mecanismos con diferentes elementos conjugados en un ritual para hacer frente a las amenazas climatológicas.

En el caso de la Península Ibérica, las prácticas y estrategias para enfrentar las tormentas y granizadas se localizaron, principalmente, en Aragón, Castilla, el País Vasco, Valladolid y Navarra (Luna, 2017: 56). En el ámbito privado se realizaban rogativas a santos como santa Bárbara, san Marcial y san Bartolomé, esto en el plano aceptado por la Iglesia; en caso contrario, en los terrenos de la superstición se colocaban objetos afilados como tijeras o machetes señalando hacia las nubes (Luna, 2017: 56).

Sobre el ámbito público se han registrado diversos tipos de prácticas. En las concepciones no religiosas se pensaba que las nubes eran producto del frío que había en el aire, por lo tanto, se mandaba a tañer el mayor número de campanas que había en las torres de las iglesias y lanzarles tiros de artillería, con la finalidad de que el aire se calentara y los nublados se derritieran (Ciruelo, 1628: 199).

En el marco de la ortodoxia católica se encontraban los especialistas encargados de hacer frente a las tempestades. Los sacerdotes eran quienes elaboraban los rituales para combatir los aguaceros y granizadas. En algunos casos, el pueblo era quien buscaba a los eclesiásticos para llevarlos a residir en la iglesia del lugar y se encargaran de proteger los sembradíos. Ejemplo de ello

fue la licencia solicitada por el ayuntamiento de Alcoriza (municipio de Teruel, Aragón) para reunir a los vecinos con la finalidad de buscar a un sacerdote para que residiera en la ermita del Santo Cristo del calvario, conjurara los nublados y celebrara 50 misas a favor del pueblo y conservación de sus frutos.[4]

Los rituales que los clérigos llevaban a cabo iban desde realizar una oración dentro de la iglesia, arrodillado frente al Santísimo Sacramento, hasta la celebración de una "misa de rayo". Esta última consistía en tocar las campanas inmediatamente después de visualizar una "mala nube"; en seguida los clérigos tenían que reunirse en la iglesia y vestir su sobrepelliz y estola, y después, los principales hombres y mujeres de cada parroquia, con candelas benditas encendidas, debían congregarse en la nave y capilla mayor de la iglesia delante del altar. Los sacerdotes tenían que poner el misal en la parte del evangelio y abrir con reverencia el tabernáculo del Santísimo Sacramento; mientras tanto, las hachas debían encenderse, principalmente el cirio pascual bendito. Las reliquias e imágenes de santos tenían que colocarse en el altar, a los lados del Santísimo Sacramento. El sacerdote se arrodillaba, la demás gente, "con devoción", debía humillarse "a tierra", suplicando a Dios disolver la nube y evitar los daños que pudiera ocasionar. A su vez, los clérigos cantarían los salmos del *canticum grado, miserere mei Deus, Qui hábitat in adiutorio, Deus misereatur nostri* y *Liberame de inimicis Deus meus*. Tras los salmos, dirían los cuatro evangelios y, después, la letanía de los santos. Finalmente, se tenía que hacer una procesión por el cuerpo de la iglesia, hacer oración a los santos que fueron colocados en el altar y, en silencio, la gente debía rezar "sus devociones" (Ciruelo, 1628: 200-201).

En algunos casos, las iglesias contaban con una torre adosada a la derecha del edificio, conocido como conjuradero o conjuratorio, en donde acudía el sacerdote con sobrepelliz, estola, una cruz y agua bendita para realizar las prácticas propias de alejar el pedrisco o las "malas nubes". En caso de que la tormenta comenzara antes de que el presbítero llegara a estos lugares, podía realizar el ritual en la puerta de la iglesia (Luna, 2017: 57).

Además de los presbíteros, había personas que también realizaban rituales contra las tempestades; sin embargo, sus actividades eran descalificadas porque decían "sin orden ni concierto, multitud de palabras ininteligibles, como si en los vocablos que no se entienden se encerraran secretos y misterios"

[4] El documento se encuentra en el Archivo Histórico de la Provincia de Zaragoza (AHPZ), con el código de referencia ES/AHPZ-J/001259/0004. Algunos de los expedientes se pueden revisar en el portal general de documentos y archivos de Aragón (DARA), disponibles en: sitio web: dara.aragon.es.

(Rodrigo, 1995: 72). Pedro Ciruelo mencionaba que tales conjuradores engañaban a la gente haciéndoles creer que los demonios engendraban los nublados y el pedrisco, lo cual, para él, era mentira porque argumentaba que las nubes eran cuerpos que no podían ser corrompidos por los demonios. Sin embargo, había dos formas en que los nublos podían ser invadidos por el mal: si eran producto de un ritual realizado por un brujo o si Dios lo mandaba como respuesta a las ofensas recibidas por la gente de algún pueblo (Ciruelo, 1628: 195, 197).

Aunque el padre Ciruelo negaba la posesión demoníaca de las nubes, la feligresía compartía una visión distinta del fenómeno, pensando todo lo contrario. Con el paso del tiempo la Iglesia fue aceptando la concepción que tenían sus seguidores y apoyó la idea de que las tormentas era un embate demoníaco.

Otro elemento relevante para ahuyentar las tempestades fue la campana. En el siglo viii, se instauró la costumbre de que las campanas de los templos fueran bendecidas, mediante un ritual en donde se les rociaba y purificaba con agua bendita, se les ungía con aceite, la cubrían con ropa blanca y le imponían un nombre. Asimismo, se le grababan las virtudes que producía su sonido, como las de ahuyentar los espíritus malignos o alejar las tormentas, los rayos y el pedrisco.

En el siglo xii, el canonista Guillermo Durando afirmaba que en las procesiones se tocaban las campanas para asustar a los demonios y hacerlos huir; por tal motivo, las iglesias las hacían tañer cuando se observaba la llegada de un nubarrón con la finalidad de que los demonios se sintieran aterrorizados, emprendieran su huida y dejaran de activar la tormenta (Marcos, 1999: 61).

A finales del siglo xv, se decía que el sonido de las campanas, como el de las trompetas consagradas a Dios, ponían en fuga a los demonios que habitaban las nubes (Jiménez, 2004: 405). En el siglo xvii, esta idea aún seguía vigente con un pequeño cambio. El jesuita Martín del Río proponía que la campana en sí no era la que alejaba a los demonios transformados en tormentas, sino su previa consagración y su carácter bendito (Marcos, 1999: 62).

En el plano popular, además de considerar que la campana tenía propiedades apotropáicas, se pensaba que la cruz y la palma del Domingo de Ramos protegían las cosechas del pedrisco, siempre y cuando estos dos fueran colocados en la parcela. Asimismo, la señal de la cruz acompañada de la oración dominical y la salutación angelical, hechas tres veces, eran para que cesara la obra del demonio. Otro remedio para cuidar a los sembradíos era

arrojar al fuego tres granizos de una tormenta con la invocación de la Santísima Trinidad, decir las dos oraciones anteriores y, después, el comienzo del Evangelio de San Juan; finalmente, repetir tres veces *Et Verbum caro factum est* (y la palabra se hizo carne) y "que por las palabras del Evangelio huya esta tempestad" (Jiménez, 2004: 402-404).

Consideramos que la mayoría de estas prácticas formaban parte de la cosmovisión de los peninsulares, quienes, después del contacto indohispano, comenzaron a propagar las ideas que tenían en cuanto a los mecanismos de defensa contra las amenazas diabólicas reflejadas en las tormentas. Sin embargo, en Mesoamérica también existieron personas dedicadas a ahuyentar los nubarrones y el granizo, utilizando elementos que podían apaciguar o alejar a los entes que provocaban este tipo de amenazas. Cabe mencionar que estos personajes adquirieron la habilidad de controlar el temporal por medio del golpe de un rayo, elemento relacionado con *Tlaloc*, dios del agua, y con sus ayudantes, *tlaloques* y *ahuaques*, como veremos más adelante.

En la clasificación que hizo López Austin sobre las 40 clases de magos en el mundo nahua, incluye un grupo catalogado como los dominadores de los meteoros, encargados, principalmente, de librar a las sementeras de los peligros de las tempestades. Entre ellos se encontraban los *Teciuhtlazqui* (el que arroja granizo) *o Teciuhpeuhqui* (el que vence al granizo). Sus rituales se caracterizaban por realizar violentos movimientos de cabeza acompañados de fuertes soplos hacia la parte que quería ahuyentarlos, además de la amenaza con un palo en el que se encontraba una serpiente viva (López, 1967: 99-100).

Otro personaje relacionado con los graniceros era el *ehecatlazqui, mixtlazqui, cocolizehecatlazqui* o *cocolizmixtlazqui*, traducido como aquel que arroja los vientos y las nubes. Este no era un protector de la agricultura, sino de la salud de los niños, y se encargaba de curar las enfermedades que podían provocar los vientos y las nubes (López, 1967: 100). Cabe mencionar que, en algunos casos, los elementos utilizados para sanar eran los mismos que para espantar las tempestades.

Finalmente, incluimos al *quiatlazqui* y *quiyauhtlazqui*. El primero se traduce como el que conjura el agua y, el segundo, el que precipita la lluvia; este, además de prevenir los fenómenos meteorológicos, podía controlarlos (Juárez, 2015: 346).[5] Una característica relevante de estos personajes es que

[5] En este trabajo se agregan otras 30 formas de nombrar a las personas encargadas de llamar o ahuyentar el temporal.

la mayoría del tiempo estaban en el templo, haciendo vida de penitencia, por lo tanto, no podía tener mujer alguna (Sahagún, 2016: 878).

Al igual que en la península Ibérica, los nahuas también creían que los nubarrones y tormentas eran producidos por un ente: los *tlaloque*. Estos personajes vivían en el *Tlalocan*, lugar asimilado como una montaña hueca llena de frutos debido a que en ella siempre era temporada productiva. Los habitantes de este lugar eran personas que murieron bajo la protección o por el ataque del dios de la lluvia (*Tlaloc*), es decir, aquellos a quienes les pegó un rayo, los ahogados, bubosos, hidrópicos o cualquiera que haya perecido por el mal de naturaleza acuosa, y en vez de ser quemados eran enterrados. Aquí también vivían los *tlaloque*, semejantes a sacerdotes (López Austin, 2011: 9, 182-183). Ellos, junto con los *tlamacazque*, eran quienes hacían las nubes, las lluvias, el granizo, la nieve, los truenos, relámpagos y rayos (Sahagún, 2016: 417-418).

Cuando los nahuas miraban al cielo y veían nubarrones sobre las montañas, decían que ya venían los *tlaloque.* Si estas eran blancas, decían que eran señal de granizo y les provocaba miedo debido a que era muy probable la afectación de sus sembradíos; sin embargo, en estas ocasiones acudían al *teciuhtlazque* para impedir el daño (Sahagún, 2016: 318). En caso de no poder ir con este conjurador, se creía que esparcir las cenizas del fogón sobre la milpa hacía desaparecer el pedrisco (López Austin, 1969: 87; Sahagún, 2016: 274).

En el décimo tercer mes, llamado *Tepeilhuitl*, los nahuas realizaban una fiesta en honor a los *tlaloque*. Para honrarlos, elaboraban unas culebras de palo o de raíces de árboles, los cubrían con *tzoalli* dándoles figuras de cerros. Finalmente, les elaboraban una cabeza de persona y otra de serpiente (López Austin, 2011: 198; Sahagún, 2016: 86).[6]

Si bien es cierto, las tormentas no solo están compuestas de agua, relámpagos o granizo, pues también contienen fuertes corrientes de viento, en la cosmovisión de los nahuas este elemento era atribuido a *Quetzalcóatl*; era por mandato de él que el viento soplaba de las cuatro partes del mundo (Sahagún, 2016: 417). Cabe mencionar que el mundo de los nahuas estaba constituido por dualidades opuestas, en este caso existían los aires calientes y los fríos, y a este último grupo pertenecían los *ahuaques.* Al igual que los *tlaloque,* estaban asociados con los cerros y el inframundo. Asimismo, eran auxiliares del dios *Tlaloc*, eran los encargados del cuidado de los manantiales,

[6] El *tzoalli* es una masa elaborada a base de amaranto.

fuentes y corrientes de agua; también eran provocadores de la lluvia y hacían soplar los vientos (López Austin, 2011: 176, 195). Además, eran provocadores de enfermedades "frías", conocidas como "aire". Generalmente se manifestaban como gota de pies y manos, como tullimiento de alguna parte del cuerpo o por el hecho de quedarse yerto. Para sanar hacían figuras con t*zoalli* del dios del aire, del agua o la lluvia porque la enfermedad también estaba relacionada con alguno de ellos y, por lo tanto, tenían la capacidad de contribuir a su curación (Sahagún, 2016: 47). Sin embargo, para aliviar los embates de los aires, había yerbas específicas que eran usadas durante un ritual de sanación elaborado, generalmente, por quienes tenían la capacidad de ahuyentar las tormentas.

El tabaco, o también llamado *picietl*, formaba parte de los atributos del curandero que danzaba en la fiesta dedicada a *Tlazolteotl*. Su utilización ritual más destacada era en forma de cigarro para fumarlo y arrojar el humo sobre el enfermo (Quezada, 1989: 57). Este era el profiláctico más eficaz contra las condiciones maléficas de los seres y las cosas. Además, los nahuas solían hacer una fusión del tabaco con la cal, preparando así una mezcla que al ser masticada y sostenida entre la mejilla hacia desaparecer la sensación de hambre y fatiga (Aguirre, 1992: 124-125; Sahagún, 2016: 561). Después de la evangelización adquirió una finalidad entre los conjuradores: alejar entes maléficos que pudieran estar cerca de los enfermos (Aguirre, 1992: 124-125).

Otra planta que también era utilizada para sanar era el estafiate, pues se le asociaba con el rayo y se consideraba que tenía propiedades mágicas; era empleada en limpias y, después del contacto indohispano, se comenzó a usar como amuleto. Asimismo, algunas personas tenían la creencia de que la Virgen había bendecido esta planta y con ella se había lavado su rostro (Quezada, 1989: 57-58). Fue de gran relevancia que los negros, mulatos y mestizos vieran en el estafiate una yerba sagrada capaz de aliviar los males más diversos (Aguirre, 1992: 123).

Al igual que estas dos plantas, los encargados de conjurar el granizo sufrieron cambios y reformulaciones ante un panorama fragmentado en una diversidad de formas de ver y entender el mundo, como lo fue la Nueva España. Asimismo, los espacios donde realizaron sus rituales se fueron transformando y adaptando al tiempo y las circunstancias.

Diablo-tlaloque, diablo-ahuaque o de cómo el mal se apropió de las lluvias y los aires

Durante el proceso evangelizador, los mendicantes emprendieron diversas tareas para el adoctrinamiento de los indios. Los aparatos de representación fueron relevantes para la difusión de santos y vírgenes. Sin embargo, no solo se trató de que los indios conocieran al Dios católico, sino también a su opuesto: el Diablo.

Un género discursivo utilizado por los frailes durante el siglo XVI fueron los *exempla*. Estos eran narraciones presentadas como verdad ante los indios, las cuales se sustentaban en la autoridad de quien las contaba y de algunos testigos. A partir de ello, se trató de difundir y dar veracidad a los preceptos cristianos, así como a las repercusiones de las buenas y malas conductas. Asimismo, en el marco del teatro evangelizado, los *exempla* se emplearon para enseñar los conceptos del bien, del mal, el diablo y el infierno (Ávila, 2010: 77).

Consideramos que a partir de este género discursivo y de las representaciones teatrales, los indios comenzaron a relacionar los conceptos del *diablo* y *el mal* con los diversos personajes que conformaban su cosmovisión. Esto, a su vez, se debió por la satanización de las antiguas deidades mesoamericanas y el nuevo lugar que les asignaron los frailes: el infierno. Quizá el ejemplo más claro sea la serpiente, figura con significados opuestos entre ambas culturas. Para los nativos era la representación de varias deidades como *Coatlicue* o *Quetzalcóatl*, en cambio, los peninsulares veían en ella una de las diversas caras del Diablo, por lo tanto, no dudaron en relacionar a las deidades indígenas con el mal y el infierno.

Sobre este mismo tenor, recordemos que la "serpiente emplumada", además de ser uno de los dioses tutelares de los mesoamericanos, estaba asociado con el sol, la lluvia, el viento, el trueno y el relámpago (Ávila, 2010: 79). Entonces, a partir de esto, consideramos que la correlación *Quetzalcóatl*-serpiente-diablo fue uno de los factores que propiciaron la demonización, no solo de esta deidad, sino también de los elementos con los que estaba asociado, por ello, personajes como los *tlaloque* y los *ahuaques* comenzaron a tener características malignas.

Otra de las tareas desempeñadas por los evangelizadores fue la de sembrar cruces en caminos, encrucijadas y montes con la finalidad de exorcizarlos y

expulsar de ellos a los demonios; en especial ahí donde detectaban algún tipo de devoción prehispánica (Ayala, 2010: 110).

A medida que el proyecto evangelizador de mitad del siglo XVI se llevó a cabo, el Diablo fue expulsado de los pueblos y tuvo que buscar refugio en montes, barrancas y lugares alejados; de esta manera, el mecanismo de sembrar cruces se fue expandiendo a estos lugares y en todos aquellos donde los frailes hallaron una singularidad (Ayala, 2010: 112).

Juan de Grijalva cuenta que después de haber desterrado a los demonios, los indios vivían en una constante incertidumbre por las frecuentes amenazas que recibían de ellos por haber dejado de adorarlos. En algunos casos, los indios fueron atacados por el Diablo, enviándoles sequías, enfermedades y "tantos rayos que les costaba cada aguacero muchas muertes" (Grijalva, 1985: 92). En aquella ocasión, su intercesor fue el fraile Antonio Roa, quien salió en procesión con el Santísimo Sacramento y por medio de sus lágrimas fecundó los campos, expulsó a los demonios e hizo florecer los montes, purificó el aire y despejó los cielos. Después de la procesión, llovió tan serenamente que no se escuchó ningún trueno (Grijalva, 1985: 92).

En el pasaje relatado por Grijalva se refieren los mecanismos por los que el Diablo, por medio de sus demonios, mandaba embates climatológicos como aguaceros y abundantes rayos. Sin duda, a partir de estos sucesos fue que los indios comenzaron a relacionar las tormentas y sus compuestos con seres malignos.

Otro pasaje que muestra la relación del mal con las tempestades es relatado por Antonio Tello, quien menciona que, en las inmediaciones del cerro de Jalisco, vivía una serpiente alada y gruesa que a su paso provocaba tormentas eléctricas, fuertes vientos y en ello se "consumía" mucha gente (Ayala, 2010: 118).

Ante las amenazas climáticas que enviaba el demonio, los indios reelaboraron sus rituales con los que ahuyentaban las tormentas. Comenzaron a emplear las yerbas que utilizaban para sanar a las personas enfermas de "aire", implementaron algunos mecanismos utilizados por los frailes y prelados para alejar al diablo o a sus demonios y, además, recurrieron a la invocación de diferentes santos, buscando su ayuda e intercesión para librar los embates del mal. Quizá el de más fama sea San Miguel y su espada flamígera, a quien los indios le atribuyeron la capacidad de destruir a los seres malignos que afectaban los cultivos: el granizo, las culebras de agua, los aires y las tormentas (Sierra, 2007: 101).

Toda la parafernalia que constituían los rituales fue cambiante, dependiendo de quién era el ejecutante, el lugar, el tiempo y las circunstancias; sin embargo, consideramos que una idea persistió en cada uno de ellos: combatir el mal representado en una tempestad.

Dos formas de combatir las tempestades y nublados entre los graniceros del oriente del valle de Toluca, siglo XVII

Jacinto de la Serna fue cura beneficiado de Teotenango, Tenango del valle y Xalatlaco, entre los años 1620-1634, tiempo en que registró diversas prácticas que catalogó como supersticiosas e idolátricas, entre ellas las conjuraciones para espantar los nublados y las tormentas.

Las averiguaciones que hizo De la Serna fueron sobre los pueblos de San Mateo (¿Texcalyacac?), Xalatlaco, Tenango y sus sujetos. En cada uno de estos lugares había hasta 10 conjuradores a quienes los indios pagaban medio real y pulque. Estos productos eran recogidos por un diputado y entregados a los graniceros (Serna, 1987: 290)

En los registros de Jacinto de la Serna identificamos a cuatro personajes que conjuraban de diferente manera, pero todos, según el cura, hacían pacto con el demonio. No da muchas especificaciones sobre el ritual del primero, solamente informa que lo hacía con las mismas palabras del Ritual Romano, que tiene para estos efectos (Serna, 1987: 290). Basta esta información para saber que estaba apegado a los cánones que marcaba la Iglesia.

Consideramos que De la Serna se refería al *Manual Toledano*, libro dedicado a la instrucción de los sacramentos desde el siglo XIV (García, 1958: 351-450). Nuestra hipótesis se sustenta en la constante reimpresión que tuvo este manual durante varios siglos, primero en 1634 con la traducción al náhuatl, y en 1856 al maya. Este último intitulado *Manual Romano Toledano y Yucateco* (Ruz, 1846).

Elucidar que De la Serna se refería al *Manual Toledano* nos ayuda a conocer qué palabras usaba el indígena para ahuyentar las tempestades. El libro que nos da cuenta de ello es el elaborado en 1634, intitulado *Manual Mexicano de la administración de los Santos Sacramentos conforme al Manual Toledano*, elaborado (traducido) por el bachiller Francisco de Lorra Baquio y aprobado por Jacinto de la Serna (Lorra, 1634).

Por el año en que está fechado, probablemente el indio tuvo acceso a este manual debido a que fue distribuido entre las parroquias para que los ministros supieran administrar los sacramentos, y fue traducido al náhuatl para que los nativos conocieran cómo debían recibirlos (Lorra, 1634: 3r). Sin embargo, también contenía un capítulo dedicado a las bendiciones, conjuros y exorcismos donde se mencionaba cómo se conjuraban las tempestades y el granizo (Lorra, 1634: 118-119). Seguramente el indio atendió a las indicaciones del manual y cuando veía aproximarse a los nubarrones, comenzaba diciendo:

> Nublados y granizo, los conjuro y ordeno en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu santo; que son sustancialmente el único Dios, por el poder del Padre, la sabiduría del Hijo y el amor del Espíritu Santo, por ambos, por la sagrada obediencia, Jesucristo; por sagrada humildad, Virgen María, señora nuestra; por la pasión y martirio de Cristo, por los nueve coros celestiales, por la santa fe, por todas las mujeres santas y mártires de Cristo, por todas las almas del cielo, beatísima Virgen María, señora nuestra. Por la gran palabra con la que Cristo dominó los vientos, como lo hizo al separar las maravillas del Mar Rojo. Por medio de todas las cosas mencionadas anteriormente, te conjuro y ordeno mediante la señal que puede dañar las nubes o tormentas de granizo, que es la Santa Cruz, con ella te alejo de nosotros, de este lugar, sin dañar a cualquier ser humano, ni local, ni tierra y limpia el aire. Amén (Lorra, 1634: 120).[7]

Al término de la oración anterior, el manual sugería levantar la cruz contra la tempestad y arrojar agua bendita hacia aquella parte y, al finalizar, decir los evangelios de San Juan, San Lucas, San Marcos y San Mateo (Lorra, 1634: 119r-122r). Además, para concluir el conjuro, el indio soplaba "a unas y otras partes y movimientos de cabeza, que parecían locos con toda fuerza y violencia" (Serna, 1987: 290).

Que el indio se haya apegado a la oración contenida en el manual para conjurar las tormentas, nos habla de la consideración que le tenía a las oraciones cristianas y la creencia en sus propiedades apotropáicas. Asimismo, la invocación de la Trinidad, Jesucristo, la Virgen María, la Señal de la Cruz y los soplidos a unas y otras partes, nos dan indicio de que los *tlaloques* y *ahuaques*, formuladores de las tormentas, estaban asociados con entes

[7] El texto original está escrito en latín. La traducción es mía.

malignos que solamente podían ser alejados con los soplidos y la intercesión de los entes cristianos.

El soplido como forma de alejar a los propiciadores de las tempestades queda claramente reflejado en dos de los casos que denuncia De la Serna. El primero de ellos conjuraba con una serpiente revuelta en un palo; con ella esgrimía hacia la parte donde se encontraba el nublado y, finalmente, "con soplos y acciones de cabeza y palabras que nunca se entendían", alejaba los nubarrones. El segundo dirigía sus palabras a los "señores" *ahuaque* y *tlaloque* —que De la Serna traduce como truenos y relámpagos— diciéndoles: "ya comienzo a desterrarlos, para que apartéis unos a una parte y otros a otra", esto lo decía santiguándose y soplando, mientras movía la cabeza de norte a sur para esparcirlos (Serna, 1987: 290)

El último caso que menciona el cura es parecido al primero, con la diferencia de que las invocaciones son a dos santos que fueron fundamentales en la cosmovisión de los indios por estar relacionados con el ciclo agrícola. La oración que realizaba el conjurador para ahuyentar los nublados es la siguiente:

> Señor y Dios mío, ayúdame, porque con prisa y apresuradamente viene el agua y las nubes, con lo cual se dañarán las nubes mieses que son criadas por nuestra ordenación. Amada madre mía, Reina y madre de Dios, Santa María ayúdame, sé mi intercesora porque hay muchas cosas que son hechura vuestra que se pierden; Santiago el mozo, ayúdame, varón fuerte, vencedor y hombre valeroso, valedme y ayudarme que se perderán las obras y hechuras de Dios todo poderoso [...] en el nombre del padre, del hijo y del espíritu santo, amén (Serna, 1987: 290).

Para culminar con su ritual, se santiguaba y hacia soplidos a todos lados. De la Serna menciona que eran efectivos estos conjuros porque al finalizar las nubes se esparcían y el indio daba gracias a Dios por haberlas ahuyentado; sin embargo, aunque era eficaz y se invocaba a los santos, el prelado los denunciaba porque combinaban "las cosas divinas y ceremonias de la Iglesia con sus supersticiones" (Serna, 1987: 290)

Sobre esta forma de conjurar nos llama la atención los dos santos mencionados. El primero, la Virgen María, probablemente, en su advocación de la Asunción. Esta deducción la hacemos a partir de considerar que ella era la patrona del pueblo de Xalatlaco; además, se advierte que los sembradíos son

obra de ella y para ella. Entonces, seguramente, el conjurador era de Xalatlaco y buscó la intercesión de su santa patrona para liberar a los sembradíos, no solo por ser la advocación principal del pueblo, sino también porque ella, dentro de su hagiografía, había intercedido por las personas para librarlas del mal.

Santiago es el otro santo invocado para alejar la tormenta. Consideramos que se buscó su intercesión por su semblante guerrero y, porque en el plano religioso, representaba una fuerza viril y avasalladora, un poderoso señor de los cielos al que los mismos sacerdotes cristianos llamaban "el hijo del trueno" (Rubial, 2010: 109). El apelativo con el que los religiosos conocían a este santo fue suficiente para que los indios le atribuyeran tareas relacionadas con el campo meteorológico.

En el contexto rural, las imágenes cristianas, además de poseer poderes de orden divino como ayudar o castigar al hombre, fueron relacionadas de manera intrínseca con las fuerzas de la naturaleza, en el caso de Santiago con los relámpagos y los truenos (Arzapalo, 2016: 59-60); la espada que acompaña a la figura del santo combatiente fue la piedra angular para pedir su intercesión en las tormentas.

Después de revisar los cuatro casos denunciados por De la Serna, nos podemos dar cuenta de una fusión de tradiciones hispanas e indígenas. La conjugación de soplidos, movimientos de cabeza, oraciones e invocación de los santos creaban un ritual eficaz para ahuyentar a los *tlaloques*, *ahuaques* o espíritus malignos.

Aún con las tareas de extirpar la superstición e idolatría desempeñadas por De la Serna y Ponce de León, en el valle de Toluca, las prácticas rituales para combatir las tempestades siguieron en práctica, cambiando algunos elementos, pero buscando la misma finalidad: cuidar los sembradíos de los embates del mal.

Conjurando para defender el pueblo: el caso del indio Bartolomé Martín, 1727

Juan Antonio de Arámburo, vecino y labrador del pueblo de Metepec, acudió ante Juan Varón de Lara, provisor de indios de la ciudad de Toluca, con la finalidad de denunciar a Bartolomé Martín, indio gañán de un rancho perteneciente a una hacienda de su propiedad. El hacendado argumentaba

que el denunciado no tenía temor de Dios, agravaba su ánima y conciencia; además, demostraba menosprecio por los misterios de la santa fe católica, y era supersticioso y hechicero. Todas estas faltas se le atribuyeron por conjurar las nubes y espantar el granizo.[8]

La acusación le pareció excesiva a Bartolomé Martín, pues decía que Dios lo había escogido para desempeñar aquella labor. Este llamado sucedió un día que avecinaba un aguacero, él se encontraba guardando unos bueyes, cuando de repente le cayó un rayo que le hirió desde "el cuadril hasta el pie izquierdo", dejándolo "atarantado" y con una marca de quemadura. Después de un momento, volvió en sí y fue entonces que le aparecieron tres ángeles que lo fortalecieron. Estos dijeron ser enviados de la Santísima Trinidad, para llevarle la gracia de conjurar granizo y después regresaron al cielo.[9]

Fue entonces cuando obtuvo los conocimientos de cómo realizar el ritual. Los ángeles le dijeron que debía invocar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, de esta forma lograría ahuyentar los nublados; sin embargo, además de la Trinidad, pedía la intercesión de algunos santos: el Cristo de Chalma, la Virgen de los Remedios y San Antonio. Además y para hacer efectivo el ritual, asperjaba tabaco con las manos.[10]

Bartolomé Martín argumentó que sus rituales tenían la finalidad de proteger a su pueblo, San Sebastián; sin embargo, estaba a disposición de cuidar a cualquier otro de donde lo llamaran. Empero, las autoridades eclesiásticas siguieron en su contra, diciendo que ignoraba la doctrina cristiana y no era de ejemplar vida como para que Dios le enviara ángeles que le comunicaran la virtud de ahuyentar el granizo; al contrario, era un borracho y supersticioso que denotaba pacto con el Diablo por "sacar tabaco y echarlo a volar".[11]

Sobre la forma en que Dios eligió a Bartolomé para ser granicero, llama nuestra atención el golpe del rayo. Este fenómeno era uno de los motivos para obtener el control del temporal desde antes del contacto indohispano, por estar relacionado con los trabajadores de *Tlaloc*; sin embargo, en la época novohispana la figura del rayo se reelaboró, después de la difusión de la doctrina, los indios comenzaron a creer que estos eran ángeles que podían matar con su golpe (Garibay, 1967: 51). El caso de Bartolomé fue lo contrario, Dios así lo llamó para proteger las milpas de las tormentas.

[8] AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, caja 38, expediente 5, f. 1r.
[9] AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, caja 38, expediente 5, f. 1r.
[10] AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, caja 38, expediente 5, f. 1v.
[11] AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, caja 38, expediente 5, f. 1v.

En la elaboración de su ritual pedía la intercesión de tres santos, dos de ellos relacionados con el agua: la Virgen de los Remedios y San Antonio. La primera estuvo asociada con el control de las lluvias, ya sea para atraerlas o para quitarlas. En 1653 la llevaron 24 ocasiones a la ciudad de México, la sexta de ellas por falta de lluvias (García *et al.*, 2003: 186). Consideramos que fue debido a la fama de la Virgen, para controlar tormentas y sequiías, que Bartolomé Miguel pedía su intercesión. El segundo también tenía relación con el agua, desde elementos que construyeron su hagiografía como la comunicación con los peces hasta algunos casos documentados en la Nueva España como intercesor de inundaciones (García *et al.*, 2003: 186).

La imagen del santo Cristo de Chalma tomó relevancia a partir de la segunda mitad del siglo XVII, no solo en la región donde se encontraba, sino en buena parte del territorio novohispano. El ermitaño Bartolomé de Jesús María y su acompañante, el joven lego Juan de San José, fueron quienes le dieron la fama de ser milagroso ante cualquier adversidad que los fieles tuvieran, convirtiéndolo en uno de los centros de peregrinación más visitados en Nueva España (Moro, 2017: 1759). Probablemente este fue el motivo por el que Bartolomé Martín invocaba a esta milagrosa imagen para realizar sus conjuros.

Finalmente, el tabaco utilizado era para alejar a los entes que causaban las tormentas. Como vimos líneas arriba, era una planta que fue utilizada desde antes del contacto indohispano. Se utilizaba para limpiar los templos, el humo aspirado tenía propiedades terapéuticas, el exhalado se empleaba para limpiar a las personas que tuvieran algún mal relacionado con los "aires". En la época novohispana sirvió para ayudar a los curanderos para alejar a entes maléficos en sus intervenciones cerca de los enfermos (Aguirre, 1992: 124-125), por lo tanto, consideramos que su empleo en el ritual de Bartolomé era una reelaboración de ahuyentar a los *ahuaques*/mal, quienes se alimentaban de aromas; es por eso que utilizaba el tabaco como repelente, ya fuera desmoronándolo en sus manos o "echándolo a volar", como mencionaron quienes lo acusaron.

Los dos casos anteriores ejemplifican la labor de conjurar en el valle de Toluca; sin embargo, estos rituales no solo fueron propios de esta región ni de los grupos indígenas, como fue el caso de un *quiauhtlasque* mulato que conjuraba en el pueblo de Mixquic, algunos años después.

Un mulato quiauhtlasque en el pueblo de Mixquic: el caso de Manuel Trinidad, 1769

Manuel Trinidad, o también llamado Mixpan, era un mulato originario de Amecameca, vivía en Los Reyes, barrio otomí que tenía fama de supersticioso. Contrajo nupcias en Mixquic con la india María Encarnación, del barrio de San Agustín. Quedó viudo en 1763 porque una epidemia mató a su esposa. Después de tal acontecimiento regresó a su lugar natal; sin embargo, en épocas de lluvia lo veían en Mixquic conjurando el granizo para que no perjudicara las chinampas.[12]

Las visitas de Mixpan fueron denunciadas por Francisco Xavier, ministro de la iglesia de Mixquic, pues Manuel era reconocido por la gente de aquel pueblo como *quiauhtlasque* o conjurador de granizo. Ante tal fama, el sacerdote intentó atraerlo para que escuchara misa, que no faltara a la doctrina cristiana ni al precepto anual de la comunión, en Pascua; esto debido a que sus prácticas rituales demostraban una cosa: vivía en superstición. Los intentos del cura fueron vencidos por la resistencia del mulato; sin embargo, no se daría por vencido, ya que anteriormente había castigado con 25 azotes a otro conjurador llamado Nicolás, natural de San Pedro, Ayotzingo.[13]

Aunque hubo quien trató de interceder por Manuel Trinidad, el ministro no lo permitió e inició averiguaciones sobre el ritual que realizaba, hasta que por "pública voz y fama" se enteró de que los indios eran quienes le llamaban *quiauhtlasque* y algunos lo habían visto haciendo "visades" hacia las nubes, diciendo en mexicano ciertas palabras que no se entendían, al tiempo en que se quitaba los calzones y corría en círculos; al terminar, enseñaba sus "carnes" hacia las nubes. También hubo quien dijo que lo vio borracho correr por donde había unas piedras, caerse sobre ellas y lastimarse la boca.[14]

Al enterarse los indios del pueblo de que el ministro Francisco Xavier averiguaba sobre los rituales de Manuel, intentaron ocultarlo; sin embargo, el 17 de febrero fue apresado y en adelante se emprendió una averiguación para saber con exactitud qué ritual elaboraba para conjurar el granizo. Asimismo, se mandó inspeccionar su casa y sus pertenencias, encontrando una

[12] AGN, inquisición, volumen 1055, expediente 14, f. 301r.
[13] AGN, inquisición, volumen 1055, expediente 14, f. 301r.
[14] AGN, inquisición, volumen 1055, expediente 14, f. 301v.

caja que contenía "piedrecillas de varias figuras, cuentecillas, hierbas, vidrios, cera en pomo, plumas, tijeras y unos trapillos envueltos".[15]

Después de varios interrogatorios, un mestizo llamado Joseph Justo Amaya relató con precisión el ritual de Manuel Trinidad y otras cosas relacionadas; dijo que vivía en el paraje conocido como Mixpan, en el barrio de San Agustín, de ahí su pseudónimo. Su fama como *quiauhtlasque* hizo que el gobernador de Mixquic reuniera dinero y comida, con el apoyo de la gente del pueblo, para dárselo cada temporada de lluvias.[16]

Sobre el ritual para ahuyentar granizo, mencionó que al inicio Manuel Trinidad se despojaba de cotón y de los calzones y, con ellos, "le tiraba a las nubes"; además, usaba un bocado "común entre los indios" conocido como *piciete,* compuesto por "palos menudos de tabaco y cal". Esto lo masticaba y después corría en círculos mientras lo escupía en su contorno.[17]

Finalmente, apuntó que también lo veían salir de una cueva en donde había varias cruces de cal. Con todo este ritual hacía creer a los indios que tenía la autoridad o poder para espantar el granizo, no solo a los de Mixquic, también a los de Tlalnepantla, Tlayacapa y Amecameca, lugares en donde conjuraba.[18]

De todos los pueblos en donde controlaba el temporal, Mixquic tenía una particularidad: estaba ubicado cerca del actual lago de Chalco, elemento que resulta relevante si consideramos la regulación de agua que debían tener los sembradíos de las chinampas; por lo tanto, un aguacero podría ocasionar estragos en la actividad económica de este lugar. Es así como la presencia de Manuel Mixpan y su ritual cobra relevancia en aquel sitio.

Llama la atención que Mixpan era mulato, dato que resulta relevante por el hecho de realizar un ritual que pareciera propio de quienes fueran de ascendencia indígena, de ahí el nombre de *quiauhtlasque*. Entonces, ¿si Manuel Trinidad era mulato cómo se convirtió en un conjurador de granizo? Consideramos que la respuesta se encuentra en el barrio de Los Reyes, lugar en donde vivió hasta antes de contraer nupcias y después de quedar viudo.

Según el cura Francisco Xavier, este lugar era habitado por indios otomíes recurrentes a prácticas supersticiosas. Entre esta etnia existía una forma de combatir el temporal, registrada en un catecismo otomí del siglo XIX. Aunque es tardío para el caso estudiado, consideramos que parece haber una relación

[15] AGN, inquisición, volumen 1055, expediente 14, f. 301v-303r.
[16] AGN, inquisición, volumen 1055, expediente 14, f. 304r-307r.
[17] AGN, inquisición, volumen 1055, expediente 14, f. 304r-307r.
[18] AGN, inquisición, volumen 1055, expediente 14, f. 304r-307r.

entre ambas formas de rituales. En aquel libro, en el apartado sobre el sacramento de la penitencia, se pregunta: "¿y tú te has quitado los calzones, con ellos le has tirado a la nube, que viene cargada de granizo […] y dices que las estas conjurando?" (Pérez, 1834: 10). A partir de la evidencia, podemos considerar que Mixpan fue influenciado por la cosmovisión de los otomíes del barrio de Los Reyes, de quienes, probablemente, aprendió el ritual.

El uso del calzón en el ritual realizado por Mixpan parece tener carácter apotropaico con la finalidad de ahuyentar las tormentas,[19] lo cual se complementaba con el *piciete*, utilizado contra las condiciones maléficas de los seres o las cosas (Aguirre, 1992: 124-125).[20] Finalmente, llama la atención que lo veían salir de una cueva en donde había cruces pintadas.

En la cosmovisión nahua, estos lugares eran considerados la entrada a un reino subterráneo, donde habitaban los aires, quienes mueven las nubes, "los dioses del aire y del agua" (Broda y Maldonado, 1997: 191; Robles, 1997: 160). Entonces, seguramente, Mixpan recurría a aquel lugar para realizar algún tipo de ritual relacionado con su tarea de conjurar los nublados, para el cual, probablemente, usaba los artefactos que fueron hallados en su casa.

El ritual y su ejecutante gozaban de popularidad, a tal grado que el gobernador de Mixquic recogía una especie de tributo entre los pobladores para ofrecerlo a Manuel Trinidad, lo cual nos muestra que la figura del *quiauhtlasque,* en este medio agrario, era de gran relevancia. Asimismo, es probable que este tipo de conjuradores no fueran tan recurrentes en la región, por lo tanto, Mixpan era llamado para alejar las tormentas en los pueblos del sur de la ciudad de México y parte del actual estado de Morelos.

Aunque parece singular el caso de Mixpan por ser mulato y tener relación con este tipo de conjuros, no fue el único. Un año después de lo sucedido en Amecameca tuvo lugar un caso similar. Esta vez aconteció en una hacienda y fue denunciada una persona de estamento confuso: entre lobo o mulato, como veremos en las siguientes líneas.

[19] Cabe destacar que el carácter apotropaico de los calzones actualmente es visible en su uso para ahuyentar o atrapar a la bruja, ente relacionado con la muerte de los recién nacidos.

[20] Como advertimos líneas arriba, el *piciete* también era empleado para alejar a malos espíritus que provocaban enfermedades.

"Esta gente de color quebrado es de malísimas costumbres y muy supersticiosa": el caso de Joseph de Roxas, 1770

Joseph de Roxas era un sirviente de la hacienda de Santa Ana, también conocida como Aragón, en la jurisdicción de Guadalupe. No sabían su calidad, si era lobo o mulato, pero de lo que estaban seguros es que ahuyentaba las tormentas. Los rumores de sus rituales llegaron a oídos de Ángel María Merlo, administrador de la hacienda, quien emprendió una investigación para saber qué hacía en sus rituales.[21]

Según lo que había escuchado, cuando Roxas conjuraba, salía al campo y se posicionaba en donde estaban unas tablas de cebada, pintaba unas cruces en el suelo y colocaba varias figuras. Además, decía "palabras incomprensibles de mucha malicia y de muchas señales supersticiosas". Este ritual causaba "escándalo entre los indios", quienes aseguraban que solo los solteros podían conjurar y él estaba casado.[22]

El 12 de mayo de 1770, por la noche, "después de la oración", José María Merlo platicó con Francisco Chavira, un muchacho de entre 12 y 14 años, quien le dijo que escuchó en la familia de un tal Marco Antonio hablar sobre el ritual de Joseph de Roxas.[23] Fue entonces cuando el administrador de la hacienda fue a interrogar a aquellas personas. La primera de ellas, de nombre Manuel Moreno, le dijo que Roxas disponía de poco cuidado de su persona por estar en tiempo de la tempestad retirado de su casa y debido a que solamente estaba interesado en el cuidado de las tablas de cebada.[24] Ejemplo de ello fue lo sucedido dos días atrás, cuando lo vieron ir al lugar indicado con un sahumerio. Al momento de iniciar su ritual se quitó el sombrero para después pisar unas cruces "con apuración y demencia" y para protegerlas de la granizada que avecinaba.[25]

La segunda, llamada Marcos Guadalupe, mencionó que todos los de la hacienda sabían lo que hacía Roxas; además, dijo que en una ocasión lo vio con una porción de cruces en la mano, hablando entre sí y, realizando señas con las manos, hacía que se le pararan las centellas encima. También aseguró haber visto cómo con las palabras y movimientos, el agua y granizo se retiraban.[26]

[21] AGN, inquisición, volumen 1176, expediente 4, f. 69r.
[22] AGN, inquisición, volumen 1176, expediente 4, f. 69r.
[23] AGN, inquisición, volumen 1176, expediente 4, f. 70r.
[24] AGN, inquisición, volumen 1176, expediente 4, f. 70v.
[25] AGN, inquisición, volumen 1176, expediente 4, f. 70v.
[26] AGN, inquisición, volumen 1176, expediente 4, f. 71r.

El ritual elaborado por Joseph de Roxas está conformado por dos elementos: un sahumerio y las cruces. A esto, sumamos dos gestos que nos parecen relevantes: quitarse el sombrero y decir palabras entre sí. Finalmente, hay tres particularidades que notamos sobre el conjurador, era de un estamento confuso, entre lobo y mulato, estaba casado y sus rituales eran conocidos por todos los de la hacienda.

El uso del sahumerio era frecuente, generalmente, en ceremonias religiosas, para crear un ambiente sacralizado por el aroma del copal. Entonces, consideramos que Roxas lo utilizaba para crear una atmósfera aromática que propiciara la efectividad de su ritual a partir de la invocación del poder apotropaico de la Santa Cruz. Para comenzar su labor, se despojaba del sombrero, gesto que consideramos como un acto de reverencia hacia las entidades sagradas.[27]

Un elemento que guardan en común Manuel Mixpan y Joseph de Roxas son las palabras emitidas antes o durante el ritual, las cuales nunca son entendibles por los agentes externos, por lo tanto, consideramos que el carácter misterioso y, hasta cierto punto, oculto, es parte de la preservación de saberes ancestrales que fueron compartidos o aprendidos en una atmósfera similar a la que envuelve al mismo ritual. Es decir, en un lugar o espacio y tiempo determinado, en un ambiente cerrado, bajo el celo característico de la transmisión de saberes ancestrales entre ritualistas o bajo la endoculturación llevada a cabo a partir de la interacción entre el ejecutante y el aprendiz.

Finalmente, llama la atención el estamento confuso del conjurador porque revela dos cosas: la primera, que el mestizaje iniciado dos siglos atrás ocasionó una sociedad homogénea y no de castas. La segunda, del mismo tenor que la anterior, resulta relevante porque en esa homogeneidad se sitúa un ritual que pareciera propio del indígena. Es aquí en donde, probablemente, florece la pesquisa en torno al ritual de Joseph de Roxas y su ritual, pues los indios argumentaron que los conjuradores de granizo debían ser obligatoriamente solteros y él estaba casado. Esta declaración la interpretamos como una forma en que los indios trataron de condenar a Roxas por practicar algo que podría entenderse como propio de la cosmovisión indígena; por lo tanto, se quejaron del ritual y fue entonces cuando José María Merlo puso cartas en el asunto. De no ser así ¿por qué no lo denunciaron antes si todos en la hacienda sabían de sus rituales? La interrogante puede encontrar una respuesta en el papel que jugaba Joseph de

[27] El sombrero también es un elementó considerado como apotropaico, pues al igual que los calzones, puede alejar a la bruja del recién nacido.

Roxas en el cuidado de los sembradíos de cebada, producto que, seguramente, era un aliciente en la economía o en el consumo de los habitantes de la hacienda. Entonces, fue a partir del alboroto de los indios que comenzó el proceso. Además, su color de piel fue un factor relevante en la denuncia, pues se consideraba que la gente de "color quebrado" era de malísimas costumbres y muy supersticiosa, lo cual era resultado de la "mala crianza y pésimas compañías".[28]

Reflexiones finales

Algunas de las diversas prácticas y creencias actuales son legado del mundo novohispano, como las de combatir el temporal. Fue en aquel entonces que se configuraron aquellos rituales que tenían como finalidad alejar las tormentas y el granizo. Prácticas conformadas a partir de elementos culturales de distintas épocas que permanecieron debido a un sistema de creencias y necesidades.

La figura del conjurador o *quiauhtlasque,* en la época novohispana, tuvo relevancia en ciertos espacios en específico, generalmente, donde las prácticas agrícolas involucraban a la mayoría de población, como en el caso de Xalatlaco, en donde había hasta 10 en aquel pueblo. O como en Metepec, donde la finalidad del ritualista era proteger los sembradíos de todo el pueblo, al igual que Mixpan en Mixquic o Roxas en la hacienda de Aragón. Entonces, bajo estas particularidades, consideramos que la necesidad de proteger los sembradíos fue la que propició la sobrevivencia de este tipo de prácticas.

Los objetos usados por cada uno de los conjuradores estaban relacionados con un sistema de creencias influenciado por la religión. La mayoría de los sucesos solo podían explicarse a partir del binomio bien/mal, es decir, por obra de Dios o del Diablo, o los entes relacionados con ellos, como los santos o los demonios. A partir de esta concepción, las adversidades climatológicas fueron relacionadas con la parte maléfica; por lo tanto, en los cuatro casos analizados encontramos la invocación a diferentes santos o a la Santa Cruz. Los demás objetos estaban relacionados con la tradición indígena como el tabaco o el piciete y también con elementos de la liturgia católica, como las oraciones o el uso del sahumerio. Todos utilizados con

[28] AGN, inquisición, vol. 1176, exp. 4, f. 71v.

la finalidad de contrarrestar los embates climatológicos formulados por entes malignos.

Fuentes consultadas

Documentos de archivo

AGN Archivo General de la Nación, Ciudad de México.
Inquisición, volumen 1055, expediente 14.
Inquisición, volumen 1176, expediente 4.

AHAM Archivo Histórico del Arzobispado de México, Ciudad de México.
Juzgado Eclesiástico de Toluca, caja 38, expediente 5.

AHPZ Archivo Histórico de la Provincia de Zaragoza-DARA, Zaragoza, España.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1992), *Medicina y magia,* México, Fondo de Cultura Económica.

Arzapalo Dorantes, Ramiro (2016), "Fiestas a los santos en contextos indígenas durante el ciclo agrícola del maíz en Xalatlaco", en Enrique Florescano y Bárbara Santana (coords.), *La fiesta mexicana*, t. II, México, Fondo de Cultura Económica.

Ávila Ávila, Víctor Manuel (2010), *El Diablo en el imaginario colectivo de los nahuas. Siglos XVI y XVII*, tesis de maestría, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo.

Ayala Calderón, Javier (2010), *El diablo en la Nueva España*, México, Universidad de Guanajuato.

Broda, Johanna y Druzo Maldonado (1997), "Culto en la cueva de Chimalacatepec, San Juan Tlacotenco Morelos", en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense- Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, pp. 175-212.

Ciruelo, Pedro (1628), *Tratado en el cual se reprueban todas las supersticiones y hechicerías. Muy útil y necesario a todos los buenos cristianos celosos de su salvación,* Barcelona, Sebastián de Cormellas.

García Alonso, Irineo (1958), "El maual toledano para la administración de los sacramentos a través de los siglos XIV-XVI", *Salmanticensis,* núm. 5, pp. 351-450.

García Acosta, Virginia, Juan Manuel Pérez Zeballos y América Molina del Villar (2003), *Desastres agrícolas en México*, t. I: *Épocas prehispánicas y colonial (958-1822)*, México, CIESAS-Fondo de Cultura Económica.

Garibay Kintana, Ángel María (Presentador) (1967), "Códice Carolino", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 7, pp. 11-58.

Grijalva, Juan de (1985), *Crónica de la orden de nuestro padre san Agustín en las provincias de la Nueva España*, México, Porrúa.

Jiménez Monteserín, Miguel (trad.) (2004), *Malleus Malleficarum*, España, MAXTOR.

Juárez Becerril, Alicia (2015), *Observar, controlar y pronosticar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central,* México, UNAM.

Lorra Baquio, Francisco de (1634), *Manual Mexicano para la administración de los Santos Sacramentos conforme al Manual Toledano*, México, Diego Gutiérrez [N. de Ed.: documento disponible en:< http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=755 > (consulta: 22/07/20)].

López Austin, Alfredo (1967), "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 7, pp. 87-117.

López Austin, Alfredo (1969), *Augurios y abusiones,* introducción, versión, notas y comentarios de Alfredo López Austin, México, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM (Textos de los informantes de Sahagún, núm. 4, serie Cultura Náhuatl, 7).

López Austin, Alfredo (2011), *Temoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica.

Luna, Ana Karen (2017), "Conjurando nubes. Una mirada a la construcción de las vanas observancias en el mundo hispánico, siglo XVIII", *Diacronías,* año 10, núm. 18, diciembre, pp. 55-66.

Marcos Casquero, Manuel Antonio (1999), "El supersticioso mundo de las campanas", *Estudios Humanísticos. Filología,* núm. 21, pp. 37-66.

Moro, Raffaele (2017), "Los santuarios novohispanos y las imágenes `peregrinas´ entre historia e imaginario", *Historia mexicana,* núm. 65 (4), pp. 1759-1818.

Pérez, Francisco (1834) "Manualito otomítica para los principiantes", en Francisco Pérez, *Catecismo de la doctrina cristiana en lengua otomi*, México, Imprenta de la testamentaria de Valdés, a cargo de josé María Gallegos, pp. 1-43.

Quezada, Noemí (1989), *Enfermedad y maleficio*, México, UNAM.

Robles, Alejandro (1997), "Noticias históricas y actuales sobre lugares de culto en la zona des Ajusco y en el Pedregal de San Ángel", en Beatriz Albores Zárate y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena*

de Mesoamérica, México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, pp. 157-174.

Rodrigo Estevan, María Luz (1995), "Escantar los nublos: sobre conjuros y prácticas supersticiosas (Daroca, 1400-1526)", *El Ruejo. Revista de Estudios Históricos y Sociales*, núm. 1, pp. 63-92.

Ruz, fray Joaquín (1846), *Manual Romano Toledano y yucateco para la administración de los santos sacramentos*, Mérida de Yucatán, en la oficina de José D. Espinoza.

Rubial García, Antonio (2010), *El paraíso de los elegidos*, México, Fondo de Cultura Económica.

Sahagún, fray Bernardino de (2016), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa.

Serna, Jacinto de la (1987)[1653], "Manual de Ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar y otros, *El alma encantada,* edición facsimilar de *Anales del Museo Nacional de México,* t. VI, presentación de Fernando Benítez, México, Instituto Nacional Indigenista-Fondo de Cultura Económica, pp. 261-480.

Sierra Carrillo, Dora (2007), *El demonio anda suelto. El poder de la cruz de pericón*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Arte, devoción y milagrería popular. Los exvotos del Señor de Amecameca en el siglo XIX[1]

*Antonio de Jesús Enríquez Sánchez**

El Señor del Sacromonte de Amecameca, imagen llamada del Santo Entierro. La gruta en que se halla colocada, el templo que le sirve de continuación, su casa de ejercicios y el lugar en que todo está situado, convidan a la contemplación. Que nuestra alma se traslade ante la venerable imagen, y pida ardientemente el espíritu de oración.

Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, 1874
(Vera, 1981: 3)

Un afamado santuario y su proyección en el orden escriturístico

Para el estudioso de la devoción configurada en tierras mexicanas no escapa a la vista la notoriedad que, históricamente, han mantenido cuatro santuarios del centro de México para la feligresía católica. Estos han sido reconocidos como tales, desde la época novohispana, al mostrar su capacidad para convocar a los devotos de las más diversas latitudes y abarcar un radio espacial devocional que sobrepasa los ámbitos estrictamente locales. Los santuarios aludidos corresponden a los nombres de Guadalupe, Remedios, Chalma y Sacromonte, los cuales están ubicados en la ciudad de México, Naucalpan,

* Universidad Iberoamericana.

[1] El autor agradece al Pbro. Esteban Flores, párroco de Amecameca, y a Roberto Conde y Gerardo Páez, miembros del Sacromonte-Chalchiuhmomozco, A. C., por las facilidades otorgadas durante la estancia hecha en Amecameca en junio de 2018, por el recorrido por la parroquia de la Asunción, por mostrarnos los milagritos que le sobreviven al Señor de Amecameca y por permitir el acceso al santuario del Sacromonte. Asimismo, se agradece a Iván Hernández Álvaro, egresado de la Facultad de Humanidades de la UAEMéx, por las fotografías recabadas durante la estancia en Amecameca. Por cuestiones de espacio será imposible mostrar el material fotográfico recuperado.

Malinalco y Amecameca, respectivamente, estas tres últimas poblaciones pertenecientes, en la actualidad, al Estado de México.

Las romerías multitudinarias que se han dado cita en estos santuarios, y que han quedado documentadas en el andar del tiempo, advierten, a todas luces, la fama de las imágenes resguardadas en ellos. Pero no solo eso: la presencia de una población concurrente indica el carácter prodigioso asignado a las imágenes veneradas. Aunque no sería el único motivo por el cual aquella asistiría a los santuarios, no cabe duda que el reconocer la naturaleza portentosa de las imágenes habría de constituir un catalizador nodal para hacer de los santuarios apuntados espacios célebres para la población católica mexicana.

Huelga decir que dos de estos santuarios, el de Guadalupe y el de Remedios, estarían dedicados a advocaciones marianas, a veces diferenciadas y enfrentadas —como sucedería en los años de la insurgencia novohispana y en tiempos de las sequías presentes en la ciudad de México—, tocándole, sin embargo, a Guadalupe erigirse en el símbolo identitario religioso por excelencia de México (Gruzinski, 2016: 205-206; Taylor, 2007). Los otros santuarios, el de Chalma y el del Sacromonte, darían cobijo a dos de los más notables cultos cristológicos del centro de México. En uno y otro, Cristo se presentaría bajo una apariencia distinta, perfectamente reconocida. En Chalma se le veneraría expirando en la cruz, mientras que en Amecameca, descendido de la cruz y puesto en el sepulcro; en este caso correspondería a un Santo Entierro (véase fotografía 1), cuya veneración se remonta al siglo xvi.

Instalado el santuario del señor de Amecameca en la cima de un promontorio (el Amaqueme), desde el cual se puede divisar el poblado de Amecameca, es esta última imagen la que interesa explorar en estas líneas. La elección del ángulo desde el cual abordarla no resulta sencilla, si se considera la no poca tinta que se ha derramado, de manera sistematizada, desde el siglo xix, en torno al santuario y su afamada imagen. Sin ánimo de profundizar, pues no es objetivo de estas líneas detallar lo que se ha escrito sobre este santuario, si es indispensable mencionar que fue a partir de la centuria decimonónica cuando surgió una escritura proclive a promover el culto del Señor de Amecameca y alimentar la devoción del creyente, o, en su defecto, tendiente a dar a conocer al que, desde el siglo xviii, aparece señalado como santuario.[2] Se trata de una

[2] Al respecto, el estudio de García Pérez (2008: 23, 83, 87) presenta documentación en la que puede constatarse que, efectivamente, a partir del siglo xviii el templo es identificado como santuario del Sacromonte (expresión que también dataría de este siglo). Por otra parte, el cuadro de indulgencias del siglo xviii que Vera (1981: 18-19) inserta en su estudio también se refiere al Sacromonte como santuario.

Fotografía 1. El Señor de Amecameca. Fuente: fotografía de Antonio Enríquez, 22 de junio de 2018.

escritura rezagada, si se le compara con la literatura edificante que, para entonces, ya se había producido acerca de las imágenes de los otros santuarios, sin embargo, la escritura enfocada al santuario de Amecameca tiene el valor de ser prolija tan pronto hace su aparición.[3]

Es concretamente en la octava década del siglo xix cuando el santuario comienza a recibir la inusitada atención de los intelectuales mexicanos —clérigos, literatos, periodistas e historiadores—, quienes comienzan a escribir sobre el Sacromonte, divulgar sus impresiones de viaje —que incluyen descripciones del santuario, de la imagen y de las romerías concertadas en el lugar—, documentar y reunir lo que en épocas pasadas —en el orden evangelizador— había acaecido en Amecameca, y donde, por cierto, había

Un ejemplo más procede de agn, Regio Patronato Indiano, Bienes Nacionales, vol. 614, exp. 54. El documento se comenta más adelante.

[3] Para el caso del santuario del Señor de Chalma en el siglo xvii, el jesuita Francisco de Florencia (1689) y a principios del xix, en 1810, el agustino Joaquín Sardo (1979) ya habían elaborado crónicas edificantes en torno a la imagen. Para el caso de Nuestra Señora de los Remedios, al menos puede citarse el trabajo de Ignacio Carrillo Pérez (1979), editado en 1808.

estado el célebre franciscano Martín de Valencia, para crear, así, una escritura destinada a estimular la devoción al Santo Entierro.

En este tenor, corresponde al cura historiador Fortino Hipólito Vera, párroco de Amecameca, iniciar en 1880 el derrotero escriturístico en derredor del Señor del Sacromonte. En aquel año, valiéndose de las prensas del Colegio Católico —fundado en Amecameca a instancias del propio Vera—, el párroco daba a conocer su *Santuario del Sacromonte, o lo que se ha escrito sobre él desde el siglo* XVI *hasta el presente*, texto que tenía la consigna de "ser la sinopsis más completa de cuanto puede decirse sobre este mismo Santuario" (Vera, 1881: 1; Vera, 1930: 1; Vera, 1981: 1) y de proveer de datos históricos a sus eventuales lectores. Elaborado por el propio cura del lugar no hay que soslayar el alcance que, implícitamente, perseguía el libro como recurso publicitario promotor de la devoción a la imagen del santuario.

El libro reunía información extraída fundamentalmente de las crónicas mendicantes franciscanas, alguna dominica, así como prensa y testimonios dieciochescos y decimonónicos para documentar, hasta donde las fuentes lo permitieron —eso sí de manera a veces repetitiva—, la presencia de fray Martín de Valencia en Amecameca (pueblo visita de Tlalmanalco), los hechos insólitos que experimentó allí, el asunto de cómo las reliquias del fraile resguardadas por la población indígena afecta al franciscano, y la instalación de los dominicos en el pueblo, quienes habrían de reemplazar a los seráficos, y de formalizar el culto al Santo Entierro mediante la constitución de una cofradía en su honor. Serían ellos quienes darían origen a una devoción que despegaría en la medida en que el santuario recibiera la visita de romeros y contara con el apoyo de la Iglesia (patente en las indulgencias que en el siglo XVIII diversos obispos concedieron a los devotos por las visitas al santuario, en las oraciones, en las limosnas y en la adquisición de reliquias que hicieran, o en las palabras que en 1874 dirigía el arzobispo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos al recomendar el "traslado espiritual" al santuario). Las romerías decimonónicas —de las cuales Vera sería testigo en su calidad de párroco de Amecameca— indicarían el afianzamiento de una devoción constituida al finalizar el siglo XVI.

El libro de Vera gozó de una merecida popularidad —explicable acaso porque no hubo otro en su género que lo antecediera—, corroborada por las tres ediciones que alcanzó en la misma década de su publicación. Se le volvería a imprimir apenas un año después de su primera edición, en 1881, y una

tercera reimpresión vería la luz en 1888.[4] No conforme con este éxito editorial, un año atrás de la última impresión, en 1887, el propio Vera escribiría un artículo sobre el santuario —titulado "El Sacromonte"— para el *Almanaque de El Tiempo* (1887: 69-73), sin olvidar que algo referiría también de Amecameca y el santuario en su *Itinerario parroquial del arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo arzobispado* (1881: 7, 88-91), publicado de manera simultánea a la primera edición del *Santuario*.

En lo que constituiría una significativa coincidencia, de la cual saldría beneficiado el santuario y su imagen –en lo que a su difusión se refiere–, en 1880, *La Voz de México* publicaría en las páginas de su número del 17 de octubre un artículo alusivo al Sacromonte —limitado, no obstante, a hablar del edificio y de un Valencia caído en el olvido entre la población—,[5] y en ese mismo año, el santuario también recibiría la visita del insigne escritor Ignacio Manuel Altamirano. Amigo de Vera, el liberal católico registró sus impresiones del viaje, del santuario y, desde luego, de las romerías y comercio que se activaba con motivo de aquellas en las páginas del volumen *Paisajes y Leyendas. Tradiciones y Costumbres de México* editado en 1884, aunque originalmente estos escritos ya habían circulado en la prensa (Altamirano, 1884: 7-35; Altamirano, 1997: 1-8).

Por si lo anterior no bastara, entre 1880 y 1883, el ingeniero e historiador Manuel Rivera Cambas realizaría una serie de recorridos por el país, de los cuales daría cuenta en su *México pintoresco, artístico y monumental*. Uno de los puntos comprendidos en su itinerario sería el Sacromonte, del que habla en el tomo II de su obra, editado en 1882 (Rivera, 1882: 484-490).[6] Al igual que Altamirano y J.M.D. —autor del artículo titulado "Una romería", publicado en 1852 en *El Espectador de México* y reproducido en la obra de Vera (1981: 19-23)[7]–, Rivera Cambas enfatizaría en las romerías —predominantemente indígenas— que se daban cita en Amecameca y de los aspectos religiosos, lúdicos y comerciales presentes en aquellas. Estos mismos temas serían abordados, si bien de manera más escueta, por las compilaciones estadísticas de

[4] Dos ediciones más vendrían en el siglo XX. La primera en 1930, bajo el sello de la Imprenta El Progreso, y la segunda en 1981, como parte del proyecto editorial de la Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

[5] Véase *La Voz de México. Diario político, religioso, científico y literario*, tomo XI, núm. 239, México, 17 de octubre de 1880, pp. 1-2.

[6] Una edición de los viajes de Rivera Cambas por el territorio mexiquense, que incluye su estancia en Amecameca, puede encontrarse bajo el nombre *Viaje a través del Estado de México* (1880-1883), editado por la Biblioteca Enciclopédica del Estado de México (1972: 194-201).

[7] Recuperado de la obra de Vera, el artículo es citado por Serge Gruzinski (2016: 208).

Alfonso Luis Velasco (1980: 75) y Trinidad Basurto (1977: 36-38), impresas en 1889 y 1901, respectivamente.

Sirva este rápido recuento de referencias escriturísticas para destacar dos razones sobre la pertinencia de estudiar al Sacromonte en el siglo xix. La primera porque, como puede notarse, la centuria es prolija en fuentes, aunque no siempre consideradas para el estudio de esta imagen. Esto no quiere decir que no haya indicios que nos remitan al santuario y al Santo Entierro para la época novohispana (la obra de Vera, por ejemplo, es un excelente acercamiento a ellas, y otro tanto lo son los indicios resguardados en los archivos), sin embargo, corresponde ver en el siglo xix, y no antes, los inicios de su recuperación y compilación, aunque no necesariamente su empleo con fines de investigación.

La segunda razón de peso para considerar la pertinencia de adentrarnos en el estudio del Señor de Amecameca durante el siglo xix obedece justamente al orden de la investigación. Buena parte de los análisis que, a la fecha, se han realizado en torno a esta imagen y su devoción, se han centrado en el siglo xvi —a veces en el xvii— y en intentar esclarecer los orígenes del culto a la imagen (Romero Quiroz, 1975), la respuesta de los indios a semejante culto (Rangon, 1998: 281-300; Hernández y Loera, 2008; Loera, 2015) e, incluso, han hecho de la imagen el objeto de estudio (García Pérez, 2008). En realidad, casi todas las investigaciones acuden a esta centuria por ser el punto de partida. Otras veces, es el siglo xx el que ha servido de lapso para observar las expresiones rituales presentes en el santuario de Amecameca (Loera, 2015; Gómez Arzapalo, 2015) o las romerías multitudinarias que se dan cita en él (Mendizábal, 1946: 521-527). Ocasionalmente se ha tocado el Carnaval de Amecameca y su regulación en el siglo xviii (Taylor, 1999: 377; Enríquez, 2015: 127-132).

Si los siglos anteriores se han estudiado en mayor o menor medida, no sucede lo mismo con el xix. En este caso, apenas se cuenta con el trabajo de Herrero (2001: 99-145) y las menciones de Van Young (2011: 718-721)[8] que remiten al uso del Santo Entierro en una procesión para intentar aplacar, sin éxito, los ánimos de la población indígena de Amecameca inconforme con el orden establecido durante la insurrección de 1810.[9] Fuera de

[8] La primera edición de este monumental trabajo, originalmente publicado en inglés, es de 2001.

[9] Ambos trabajos se fundamentan en un voluminoso corpus documental que se encuentra en AGN, Real Audiencia, Criminal, vol. 156, exps. 6, 7, 13, 14 y 21. La convulsión que traería consigo la insurgencia novohispana propiciaría la búsqueda, por parte de los grupos en pugna, de imágenes en las cuales ampararse. Como es sabido, los insurgentes encontrarían la protección en la virgen de Guadalupe,

estos trabajos, no deja de ser sintomático el descuido de la centuria, esto considerando las noticias que abundan en torno al fenómeno devocional presente en el santuario. En este tenor, con ese vacío de por medio, la investigación que el lector tiene en sus manos pretende contribuir a la revisión de la devoción vigente en torno al Señor de Amecameca durante el horizonte decimonónico.

Sin embargo, conviene precisar que, más allá de abrevar de la "escritura devocional" confeccionada en el siglo XIX, el presente trabajo —aunque procurará ofrecer un apretado panorama del origen y devenir de la devoción al Señor del Sacromonte[10]— se centrará en el examen de una serie de exvotos o retablos votivos[11] decimonónicos dedicados al Señor de Amecameca, los cuales tampoco han sido objeto de un estudio y que, como la escritura, constituyen otra fuente para acercarnos al fenómeno devocional. Al respecto, debe señalarse que los exvotos a examinar aquí proceden de los trabajos de Gloria Giffords (1992, 2000), quien los dio a conocer en sus investigaciones enfocadas en los testimonios plásticos mexicanos con visos devocionales, pero sin ser revisados con detenimiento, por formar parte de un repertorio de exvotos mucho más amplio. Suponemos que Giffords los reprodujo a partir de los originales que existían en el Sacromonte, pues como advierten Mendizábal (1946: 525-526) y Sandoval (1996: 49) todavía para el siglo XX el santuario contaba con un "depósito de exvotos" que hoy, por desgracia, ya no existe, sin saber a ciencia cierta el paradero de estos testimonios devocionales. De ahí la pertinencia de estas líneas para referir los que han llegado hasta nuestros días, aunque sea de manera indirecta.

Una devoción popular

Antes de revisar el contenido de los retablos votivos dedicados al Señor de Amecameca que han llegado hasta nosotros y advertir su función, por un lado, como testimonios de los prodigios eventualmente reconocidos al Señor

mientras los realistas harían lo propio con la virgen de los Remedios y otras imágenes marianas. En el ámbito local habría situaciones similares. Los españoles avecindados en Amecameca acudirían al Santo Entierro para aplacar a los insurrectos indios, pues esperaban que el temor y respeto a la imagen religiosa surtiera algún efecto en la variación de los ánimos de los rebeldes. No sucedió.

[10] Panorama que, como podrá verse, privilegia la revisión de las ideas e hipótesis frente al criterio cronológico.

[11] La expresión "retablos" procede de los mismos exvotos consultados.

del Sacromonte y, por otro, como difusores de su devoción entre la población que pudo llegar a verlos, es necesario señalar la naturaleza del fenómeno devocional en torno a esta imagen de Cristo. Dicho en otros términos, es indispensable dar cuenta del carácter *popular* que adquiriría el culto al Señor de Amecameca, prácticamente desde sus inicios, y que se manifestaría tanto en las romerías como en la producción votiva.

Siguiendo la línea trazada en otros lugares (Enríquez, 2019a; 2019b), partimos de la noción planteada por Roger Chartier (1995: 7-15; 121-138), quien considera lo *popular* como aquello que pertenece, es apropiado o consumido por *la mayoría*, sobreponiéndose a cualquier distingo de índole socioeconómico, pues vale tanto para humildes como para poderosos. Esta noción charteriana —que se distancia de la que considera a lo popular como "obra del pueblo", para colmo caracterizado en términos peyorativos— recupera lo popular, pero no en su acepción clásica, sino que direcciona el sentido del vocablo desde otro lugar al tradicionalmente aceptado, sentido que es validado por las inevitables circulaciones fluidas que existen entre "lo culto" y "lo popular" (divisiones postuladas por la acepción clásica de lo que es cultura).

Como ya se ha señalado en otro estudio (Enríquez, 2019b), pensamos que este "nuevo sentido" podría quedar resuelto bajo una "solución terminológica", pues si ha sido común asociar a *lo popular* aquello que es obra del *pueblo*, nosotros sostenemos que, próximo al sentido charteriano, lo popular sería aquello que gozaría de *popularidad*. Esta noción rebasaría la posición social, el factor económico o la formación cultural, toda vez que lo popular partiría de un repertorio que resulta común a "humildes y poderosos", quienes abrevarían de él. Este sentido de lo popular, empleado muchas veces para nombrar —en realidad caracterizar— una cultura, literatura, arte o religión populares, queda reconocido en los dos últimos casos que, en cierta forma, competen a esta investigación. Comencemos con la religiosidad popular.

Puede advertirse que, desde el siglo XVI, personas de distinta procedencia social y étnica visitaban continuamente la cueva donde se hallaba el Santo Entierro (la cual, más adelante, se acondicionaría para dar origen al santuario que en la actualidad se observa). Las crónicas novohispanas, concretamente las franciscanas, reverberando al parecer la devoción que sentía fray Martín de Valencia por Cristo, se empeñaban en señalar que: "allí [en la cueva] se le pasaban días y noches en continua oración y meditación de *la pasión de Cristo crucificado*" (Mendieta y Torquemada citados por Vera, 1981: 9, 15; Altamirano, 1997: 4, cursivas nuestras), "todos los viernes sube

a celebrar un sacerdote en aquella cueva o ermita, en memoria de la pasión del Señor, y es muy frecuente el concurso de los indios en todo tiempo, especial en aquel día, y no menos de los comarcanos españoles y pasageros, porque es camino real muy cursado" (Ponce, Mendieta y Torquemada citados en Vera, 1981: 7,11 y 17).

Al ser un cruce de caminos, la posición geográfica maniobraría a favor del despunte de una devoción multitudinaria,[12] de tal suerte que el cerro de Amaqueme, y concretamente el Cristo que ahí se encontraba, atraería a la gente de la más diversa condición socioétnica: en gran parte a los indios, pero también a los españoles y a los pasajeros de ocasión. Si se les concede cierto crédito a las descripciones de las crónicas mendicantes —no sin olvidar que estas estaban encaminadas, sobre todo las franciscanas, a ensalzar la labor de los "años dorados" de la evangelización, por lo que todo cuadro debía ser altamente positivo—, podemos aventurarnos a afirmar la *popularidad* que alcanzaría la imagen desde los inicios de su veneración.

La popularidad de la imagen venerada distaría mucho de ser producto del azar. Nuevamente, si se da crédito a las crónicas mendicantes, en concreto a la de Mendieta, el impulsor de la edad dorada de la evangelización franciscana (Rubial, 2002: 22-24), tenemos que Valencia conseguiría ganarse la admiración y afecto de los indios de Amecameca de manera que tras su muerte (1534), sentida por los indios, aquellos guardarían con celo, por espacio de medio siglo, las reliquias del fraile —un par de casullas, una túnica y un silicio—, sin dar parte a los franciscanos ni tampoco a los dominicos hasta que en 1584 pasan a manos de los dominicos (Ponce y Mendieta citados por Vera, 1981: 7-12).

La presencia de Valencia en Amecameca, lugar predilecto para el fraile frente a Tlalmanalco, es nodal en el despunte de la devoción y esclarece por qué jamás se acudió a una explicación portentosa para dar con el origen de la imagen, pues amén de los hechos insólitos que se le reconocen (congrega aves cuando ora,[13] se le aparecen San Francisco de Asís y San Antonio de

[12] Bien lo ha dicho Rangon (1998: 298), el sitio se beneficiaría "de la cercanía del camino que llevaba de México a Puebla y más allá… a Veracruz".

[13] Es evidente que el caso de las aves, referido por primera vez por Motolinia y anotado sucesivamente por Mendieta y Torquemada (citados en Vera, 1981: 5-6, 9, 15), debería su razón de ser a una suerte de yuxtaposición con las hagiografías franciscanas del "pobrecito de Asís" y de San Antonio. Las crónicas habrían de remitirse a la relación de San Francisco con los animales o a la prédica a los peces hecha por San Antonio en Rímini para tender un paralelo y elaborar el prodigio de Valencia con las aves.

Padua[14] y, al parecer, tenía la capacidad de hacer llover)[15] y lo hacen popular entre la población, no puede soslayarse la inquietud que animó al franciscano al acudir continuamente a la cueva del Amaqueme: la oración y meditación de la pasión de Cristo crucificado, acto que difícilmente llega a olvidarse, como evidencia el hecho de que todos los viernes se realicen misas. Lo interesante es que en esta devoción a Cristo crucificado el Viernes Santo por parte de Valencia es donde, en parte, se anclaría el futuro culto al Santo Entierro y donde se querrá ver la franciscanización de este, no obstante su acusada constitución formal por parte de la orden de Santo Domingo.

Decimos que el culto se debería en parte a Valencia, toda vez que la imagen del Santo Entierro acusa un uso inicial completamente distinto al de esta advocación y cercano al de las actividades señaladas para el franciscano. Con pies y manos perforadas, por donde pasaban los clavos, y con las piernas flexionadas (véanse imágenes 2 y 6) —y no tendidas como debería corresponder a un Cristo depositado en el sepulcro—, la escultura del Cristo muerto advierte que, antes de ser un Santo Entierro, fue un Cristo muerto en la cruz, posiblemente el que servía a Valencia en sus oraciones y meditaciones.[16]

Como lo ha sugerido García Pérez (2008: 29), instalados los dominicos en Amecameca, al mediar el siglo XVI, en lugar de desecharla, habrían de reutilizar la imagen —y lo que esta representaba para la población— a su favor, transformándola en el Santo Entierro. En lugar de hacer tabula rasa, los predicadores aprovecharían el legado franciscano, darían continuidad a la devoción de Valencia sobre la pasión y, asimismo, a los oficios que se verificaban los viernes. De hecho, al apropiarse de la imagen y de las reliquias de Valencia, que irían a parar a la cueva donde podrían ser vistas, los hijos de Santo Domingo anclarían el culto al Santo Entierro, impulsado por ellos con símbolos franciscanos arraigados entre la población, sacando además ventaja de las condiciones del lugar (una cueva que serviría para recrear el santo sepulcro de Cristo). Como también ha señalado García Pérez (2008: 43), semejante operación de apropiación y aceptación instrumentada por los dominicos les aseguraría, a su vez, su pronta aceptación en un poblado originalmente administrado por

[14] Véanse Motolinia, Mendieta, Torquemada y Vetancurt citados en Vera (1981: 6, 9, 15-16, 18).

[15] Véase Rangon (1998: 285).

[16] Altamirano (1997: 5) baraja esta posibilidad, pues señala que es posible que la imagen fuese puesta por los dominicos, pero también que fuese traída por Valencia, lo que resultaría factible dadas las peculiaridades que presenta el Santo Entierro. Vera (1981: 90), pasando por alto que la imagen del Santo Entierro no fue siempre la misma, señala que ante la "venerada imagen del Santo Entierro" "hacia sus fervorosas penitencias el primer apóstol de Nueva España".

los hijos de San Francisco, haciendo el tránsito menos abrupto para la población y favoreciendo con ello la reconciliación.

Por otro lado, la devoción al Santo Entierro distaría de ser un fenómeno local, concerniente a Amecameca. Según cuenta el dominico Dávila Padilla (1955: 561-570), se debería a los hijos de Santo Domingo el hecho de haber celebrado el viernes santo de 1582, por vez primera en la ciudad de México, la ceremonia del descendimiento, con procesión. En aquel año, dice el cronista, "se fundó la cofradía del descendimiento y sepulcro de Cristo Nuestro Señor", puesta bajo la tutela de María Magdalena, significativamente la misma que aparece en la antesala de la cueva donde yace el Santo Entierro en Amecameca. La devoción al Santo Entierro, presume Padilla, se debería a los dominicos, pues había sido instituida en Roma por un dominico, y vendría a formar parte de otras cofradías que debían su inspiración a la orden de los predicadores: las de la virgen del Rosario, las de la Veracruz y las del Nombre de Dios y juramentos.

Interesa destacar además que, según el dominico, la devoción popular al Santo Entierro sería manifiesta, de tal suerte que "han procurado en esta Nueva España enriquecerse con ella los más pueblos de toda ella". Dávila Padilla recupera, al menos, dos casos: Coyoacán y Amequemecan.[17] La del último pueblo sería obra de fray Juan Páez, el mismo que había descubierto las reliquias de Valencia en manos de los indios (Dávila Padilla, 1955: 568-570; Vera, 1981: 12; Vera, 1981: 90). Resulta elocuente, para nuestros propósitos, leer lo que asienta la crónica cuando se asevera que: "concurren a este pueblo muchos españoles de la provincia de Chalco" a ver la imagen del sepulcro de Cristo que se encuentra en la cueva, en la cima del cerro. Alude, asimismo, que es visitada en particular, "todos los viernes del año" en que se hacen misas.

Capaz de atraer a españoles y a gente que con "mucha devoción acuden *de muchas partes* a visitar este sepulcro" (Dávila Padilla, 1955: 568-570, las cursivas son mías), también "acuden los indios con mucha devoción, como la muestran en todas las cosas de piedad y culto divino por estar bien enseñados, y tener siempre motivos que aumente y conserven su devoción" (Vera, 1981: 12-13). Una vez más, la popularidad de la imagen sale a relucir, toda

[17] Nombre original de Amecameca, antes de que se corrompiera. El nombre de Amaquemecan es referido por Motolinia (1541) y Torquemada (1723). Mendieta (1596), Dávila Padilla (1596) y Vetancurt (1698) se expresan del poblado con el nombre de "Amequemecan". La corrupción de "Amecameca" ya la encontramos con Ponce (citados en Vera, 1981: 5-18).

vez que participan en su devoción españoles e indios, gente próxima a Amecameca, como la de Chalco, pero igualmente procedente de "muchas partes", gente pasajera, venida de lugares remotos, de la propia España, como fue el caso de don Antonio Manrique, general de la Armada, que "vino de España a esta tierra y fue tanta la devoción suya que hicieron liberales limosnas, y entre otras cosas dieron una hermosa lámpara de plata, que hoy está delante del sepulcro" (Dávila Padilla, 1955; Vera, 1981: 13).[18]

El culto dista de ser completamente indio —no obstante su presencia dominante—, pero tampoco es netamente hispano —a pesar de que participan en él los españoles avecindados en Chalco o hasta venidos de la península—; en realidad, es un culto popular, en el que participan humildes y poderosos, pues así como cuenta con la devoción de un don Antonio Manrique que le hace a la imagen tan costosa limosna, avanzado el tiempo, la nobleza indígena de Amecameca del siglo xvii también nos hace saber —por medio de sus testamentos— que participan de esta devoción local y así se consta en dos testamentos. Uno, el de doña Petronila de Turcio, del barrio de Panoaya de Atenco, levantado en 1625, señala que algunas velas "se han de ir a dejar al Señor del Cerro". Otras más se destinan al Santísimo Sacramento, San Sebastián, Nuestra Señora (¿de la Asunción, patrona de Amecameca?), Nuestro Redentor, Santo Domingo, San Jacinto y San Miguel Arcángel. Contando con varios beneficiados a los que les profesa devoción, Turcio no puede obviar entre ellos al Señor del Cerro. Un segundo testamento, esta vez de 1694, de doña Nicolasa Úrsula, del barrio de Santiago Tenanco Tlacaxoloc, deja la correspondiente limosna a los mayordomos de las dos cofradías que existen en Amecameca: la del Santo Entierro y la de Nuestra Señora del Rosario, aunque en realidad se trata de una sola cofradía que articula "juntamente" ambos cultos, promovidos según vimos por los dominicos en la Nueva España.[19] El testamento de doña Nicolasa Úrsula indica que se deja

[18] Esta lámpara de plata parece tratarse de la que refieren en sus crónicas Ponce, Mendieta y Torquemada (Vera, 1981: 7, 11, 17 y 18). Dicha lámpara había desaparecido ya en el siglo xix, según da cuenta *La voz de México,* periódico que, sin embargo, ignorando el dato consignado por Dávila Padilla señala que esta lámpara había sido regalada por el primero de los virreyes de la Nueva España (Mendoza) a Valencia. El dato es inexacto. *La Voz de México. Diario político, religioso, científico y literario*, tomo xi, núm. 239, México, 17 de octubre de 1880, p. 2.

[19] Y al parecer solamente habrá una cofradía en Amecameca durante el periodo virreinal, o al menos una se mantendrá a lo largo de este lapso: la del Santo Entierro, la cual tendría su estatuto legal hasta 1687 (año en el que se le reporta unida a la del Santísimo Sacramento), lo que le permitiría sobrevivir a la política de extinción de cofradías no reglamentadas concertada en el siglo xviii en la Nueva España (García Pérez, 2008: 30). Según el *Itinerario* de Vera (1981: 7), a comienzos del siglo xix existía en Amecameca una cofradía que, evidentemente, correspondería a la del Santo Entierro.

la limosna para las velas de estas imágenes, así como para la misa que en su honor se realizaría cada año. Por cierto, esta misma cofradía —aunque designada con el nombre del Entierro Nuestra Señora del Rosario y de Señor San Juan— había sido beneficiada con las limosnas que también en 1625 le deja doña Petronila de Turcio para la cera y lo que se daría a los cantores que viniesen por la desahuciada.[20]

Volviendo al asunto de la formalización que emprenden los dominicos respecto a la devoción al Santo Entierro en Amecameca, quienes aparentemente siguen el impulso que hacen sus hermanos en la ciudad de México, hay que abonar con lo que dice Mendieta cuando refiere que, una vez descubiertas las reliquias de Valencia, en 1584, es decir, dos años después de lo ocurrido en la capital novohispana, Juan Páez habría de depositarlas en la cueva donde estuvo el franciscano, pues dispuso un altar para decir misa y junto a él "una gran caja tumbada que se cierra y sirve de sepulcro de un Cristo de bulto devotísimo, que yace en ella tendido" (Mendieta citado en Vera, 1981: 11). Es evidente que se trataba del Santo Entierro, que ahora recibiría culto en la capilla instalada por Páez sobre el antiguo lugar de oración de Valencia.

Hasta aquí todas las evidencias disponibles para precisar el detonante de la devoción al Santo Entierro en Amecameca parecen encajar. No obstante, hay una suerte de contradicción en la información vertida por Dávila Padilla y que no siempre ha sido destacada cuando se habla del origen dominico que encierra el culto al Santo Entierro en Amecameca. Queriendo situar su comienzo como una consecuencia del que se introduce para la capital novohispana, se pasa por alto que el mismo Dávila Padilla (1955: 570), al hablar de las visitas que recibe el santo sepulcro, advierte que la de don Antonio Manrique acaeció en 1579, es decir, tres años antes de la promoción dominica emprendida en la ciudad de México y cinco antes de que Páez "ordenara" la cofradía del Santo Entierro. Singular dato, ¿no acaso indicaría una temprana instauración de la devoción al Santo Entierro en Amecameca —no necesariamente su cofradía—, esto si se le compara con la introducida en la ciudad de México?[21]

Dávila Padilla no deja duda alguna, pues habla del Santo Entierro y no de alguna otra imagen. A reserva de que el dominico consignara un dato errado, retrayendo la existencia del Santo Entierro en Amecameca a un

[20] Ambos testamentos pueden consultarse íntegramente en Rojas, Rea y Medina (2000: 156-171 y 388-396).

[21] La contradicción de Dávila Padilla ha sido señalada también por García Pérez (2008: 31).

lapso en el cual todavía no estaba la imagen en esta advocación, de ser cierta, la noticia revelaría un culto prematuro, respecto a las maniobras que unos años más tarde estarían implementando para divulgar la devoción al Santo Entierro que, en Amecameca, gozaría de popularidad, según los cronistas franciscanos y dominicos.

Huelga decir que la popularidad del Señor de Amecameca se mantendría con el tiempo y se manifestaría en aspectos aparentemente triviales, por ejemplo, en las limosnas que percibiría continua, y a veces, estratosféricamente el santuario. Resulta significativo que en 1801 el cura párroco del poblado, don Ignacio de Castañeda y Medina, expusiera al arzobispado que "en su parroquia hay multitud de misas que la devoción de muchos fieles ha mandado aplicar al Señor del Sacromonte". La falta de ministros para celebrarlas y el escaso tiempo de los que eventualmente podían hacerlo, orilló al párroco a solicitar se le concediese el permiso "para que pueda mandarlas decir en otra iglesia aunque no sea la del pueblo". La respuesta fue positiva, pues deseándose que se cumpliera en lo sustancial "la piadosa voluntad de los fieles", se le ordenó a Castañeda que "reservándose las limosnas de las misas que puedan aplicarse en su parroquia, remita el resto a nuestra secretaría de cámara y gobierno para que se distribuyan en los curatos más pobres".[22]

El sintomático caso advierte cuando menos dos aspectos sobre la devoción al Señor de Amecameca; por un lado, la devoción evidente que le tenían los fieles, patente en las limosnas para costear misas en su honor, las cuales para 1801 habían alcanzado un punto descomunal que dificultaba el cumplimiento eficaz de la labor del párroco, y por el otro, la solución manejada para darle curso a la "piadosa voluntad de los fieles" vendría a robustecer todavía más esta devoción popular, toda vez que las limosnas irían a parar a otros curatos donde se efectuarían las misas, claro está, en honor del Señor de Amecameca, las cuales serían escuchadas por unas feligresías que no formaban parte del ámbito local. De esta forma, el santuario ensanchaba, así, su radio devocional.

El asunto de las limosnas jamás carecerá de importancia, de hecho alimentaría todo un imaginario en torno al santuario y sus rebosantes ingresos, como lo ilustra el caso de 1860. En aquel año, inmerso en el convulso lapso de la guerra de Reforma (1858-1861), las fuerzas liberales de Francisco Leyva obligarían al cura de Amecameca, don Manuel Campuzano, a "entregarle cantidades de los fondos [600 pesos para ser precisos] del Señor del

[22] AGN, Regio Patronato Indiano, Bienes Nacionales, vol. 614, exp. 54.

Sacromonte, que piensan que son muy abundantes, no obstante hallarse en estado de decadencia, como todos los ramos piadosos". Los 600 pesos solicitados como un "préstamo forzoso" correrían la mitad por cuenta del Santuario y la otra por la de Campuzano (Victoria, 1990: 131-132). Si bien es cierto que el cura probablemente dijera la verdad y que, en efecto, los fondos del santuario estuvieran menguados en aquellos años, tampoco puede descartarse que fuera un mecanismo con el cual Campuzano buscaba evitar el saqueo de estos. Como quiera que sea, el caso es que al ser un santuario, y de los más notables y concurridos en el centro del país, Leyva estaba seguro de que había suficientes ingresos que él podía recuperar y aprovechar en beneficio propio.

En los linderos interpretativos

Desde luego, llamaría la atención —como le sucedió a Altamirano— el hecho de que, al comenzar la veneración al Santo Entierro, no se acudiera a ninguna explicación de carácter milagroso para esclarecer su presencia en Amecameca, de la que sí se echaría mano para otras imágenes, por ejemplo, la del Señor de Chalma. Como se ha advertido, la ausencia del recurso portentoso no sería fortuito, pues en lugar de valerse del milagro, se optaría por recurrir a una imagen que, en el pasado anterior a la presencia dominica, había estado asociada con el afamado Martín de Valencia y ya tenía un arraigo entre la población: el Cristo crucificado al que Valencia le oraba en recuerdo de su Pasión.

En realidad eran dos imágenes arraigadas, y no una, de las que deliberadamente partiría la orden de los predicadores para afianzar su presencia en Amecameca y con ella la devoción al Santo Entierro que introducirían en el pueblo: el Cristo y el propio Valencia, quien había dejado hondo recuerdo en Amecameca. Por ser objeto de la particular devoción del venerable franciscano y por mantenerse en pie la costumbre de hacer actos religiosos los viernes, el Cristo de la cueva ya contaba con una notabilidad que no sería desaprovechada por los ortodoxos dominicos, quienes dadas las condiciones no verían la necesidad de emplear el portento para introducir la devoción al Santo Entierro.

Si actualmente parece quedarnos claro —gracias a la historiografía que ha tomado como fuente a las crónicas dominicas y en parte a las franciscanas—

que los dominicos fueron los difusores del culto al Santo Entierro, por lo menos desde la octava década del siglo XVI —en Amecameca quizá unos años antes—, tampoco deja de ser cierta la propuesta de Brian C. Wilson, quien sostiene que las crónicas franciscanas quisieron franciscanizar al Santo Entierro, atribuyendo el origen de su culto a los franciscanos y no a los dominicos (Wilson citado en García Pérez, 2008: 43), y aunque no terminan de efectuarlo abiertamente, sí lo hacen de manera implícita, toda vez que asientan el papel evangelizador y contemplativo de Valencia en el poblado, los portentos de que fue testigo y actor estando en Amecameca, la impronta que dejó tras su muerte, y que hasta los propios dominicos reconocerían, y muy particularmente la devoción que, de alguna forma, introduciría, si no al Santo Entierro, sí a la Pasión de Cristo de la cual sería legataria la devoción impulsada por los dominicos.

Al correr de los años, la asociación entre el Santo Entierro y fray Martín de Valencia —y en consecuencia la orden franciscana— surtiría efecto, como varias evidencias permiten corroborar esta interpretación que se haría y afianzaría en el andar del tiempo. Sin demeritar los empeños franciscanos que, ciertamente, influyeron en este vínculo entre la imagen y el franciscano, no podemos pasar por alto que la relación inmediata entre también obedecería al factor de que ambos son referentes para la historia del pueblo, cuyos moradores los mantendrían en su memoria —y asociados—, por lo menos, hasta comienzos del siglo XIX, lo cual se perdería avanzado el siglo, al diluirse la figura de Valencia entre los pobladores, si se hace caso al articulista de la *Voz de México*[23] y a Altamirano (1997: 6). No así, sin embargo, entre los escritores, como Altamirano y Vera, quienes seguirían apelando al vínculo entre Valencia y el Santo Entierro.[24]

Las noticias que arrojan atisbos de la relación entre el franciscano y la imagen nos remiten a una estampa de carácter devocional con fecha de 1782, decomisada a raíz del proceso inquisitorial efectuado al bachiller don Atanasio Pérez Alamillo, cura y juez eclesiástico de Otumba, por hacer proposiciones heréticas (García Pérez, 2008: 70-75; Hernández y Loera, 2008: 28-29; Loera, 2015: 139-140). Independientemente del proceso, nos interesa anotar que la estampa correspondía, según asentaba la leyenda que la acompañaba,

[23] *La Voz de México. Diario político, religioso, científico y literario*, t. XI, núm. 239, México, 17 de octubre de 1880, p. 2.

[24] Al respecto, dice Altamirano (1997: 6) que, a Valencia, "hoy… nadie lo recuerda allí [en Amecameca], si no es mi erudito colega el cura [Hipólito Vera], en cuyo espíritu se conservan puros todos los recuerdos de los primeros tiempos cristianos de la Nueva España".

a la "verdadera imagen del Señor de Meca que se venera en una cueva donde *se refiere habérsele aparecido al venerable padre fray Martín de Valencia*" (cursivas de nosotros). Sin haber fuentes novohispanas tempranas que den cuenta de la aparición del Señor de Amecameca a fray Martín, la estampa advierte que esta aparición "se refiere" en Amecameca, con lo cual estamos ante un añadido posterior que se integra a la historia local que existe en torno a la imagen y que fluye sin mucha dificultad.

No hay que esperar muchos años para confirmar que la historia de la presunta aparición del Cristo de la cueva a Valencia circula entre la población. En 1806, poco antes del tumulto que habrá de propiciar el empleo del Santo Entierro para aplacar los ánimos de una población sublevada en contra del orden virreinal y sus contradicciones sociales, don Ignacio de Castañeda y Medina, a la sazón cura párroco de Amecameca —puesto en manos del clero secular desde 1774 (García Pérez, 2008: 84)—, eleva una queja ante las autoridades virreinales para denunciar los desórdenes que comete su feligresía india durante el Carnaval que principia el miércoles de ceniza con el descenso de la imagen de la cueva a la parroquia. Lo interesante es que en su queja señala la dificultad para normar los actos que acompañan al Carnaval, pues —acota— "en los indios de Ameca es más fuerte el apego a sus antigüedades en orden al culto de la Santa Imagen de Xrispto Nuestro Señor porque *conservan la tradición de que en aquel lugar habló a Fray Martín de Valencia*, uno de los primeros misioneros que vinieron a este reino" (Enríquez, 2015: 129; Loera, 2015: 141, cursivas de nosotros).[25] No conforme con habérsele aparecido, Cristo le había hablado al franciscano.

No hay duda de que la historia que circulaba al finalizar el siglo xviii y comenzar el xix abrevaba de la presunta aparición que, en el remoto siglo xvi, habían hecho San Francisco de Asís y San Antonio de Padua al venerable fray Martín, justamente en la cueva, y a quien, según los cronistas franciscanos, le hablaron para consolarle. En algún punto, el relato original se había trastocado, y se habían sustituido a los santos franciscanos por la imagen de Cristo.[26] Lo notable es que la interpretación volvía a hacer de las suyas y llegaría hasta la intelectualidad decimonónica, la cual haciéndose eco de la relación entre Valencia y el Santo Entierro sugeriría que el franciscano

[25] Véase también en agn, Criminal, vol. 71, exp. 6.

[26] Podría decirse también que la población se apropia del "discurso oficial" manejado por las crónicas mendicantes y lo reinventa, es decir, le da un nuevo significado. Aquella operación –la apropiación– influye en lo que termina por caracterizarse como popular.

había traído al Señor de Amecameca (Altamirano, 1997: 5) o que ante él "hacía sus fervorosas penitencias el primer apóstol de Nueva España" (Vera, 1981: 90).

Por si lo anterior no bastara, J.M.D. (Vera, 1981: 19) y Rivera Cambas (1972: 197) —quien evidentemente sigue al primero— afirmarían que "la imagen del Señor del Sacromonte existe en aquel lugar desde el año de 1527", cuando en realidad no hay noticias que corroboren que la imagen —el Cristo crucificado originalmente venerado por Valencia, no así el Santo Entierro propiamente— ya estaba desde aquel año, en el que seguramente suponen llegó el franciscano a Amecameca, cuando fue más bien en 1531 (García Pérez, 2008: 25). El dato sería fuente de confusiones posteriores, como lo evidencia Trinidad Basurto (1977: 37) al afirmar que Valencia "fundó el Santuario del Señor del Sacromonte en 1527, donde se venera una milagrosa imagen de Jesucristo". Mismo dato encontramos en una medalla que circularía en 1914 y que, probablemente, se expendería a los devotos en el santuario. La misma dice: "Señor del Sacromonte que se venera en su santuario de Ameca-Ameca desde 1527, México 1914".[27]

Más allá de los efectos que, en tiempos ulteriores, traerían consigo los esfuerzos por franciscanizar a la imagen, o la imbricada e inevitable relación que se le veía con Valencia, al punto de cambiar a unos aparecidos por otro para caer con ello en una inexactitud, lo cierto es que la formulación de nuevas interpretaciones, por parte de la población local, para aclarar la presencia del Santo Entierro en la cueva seguiría presentándose en el panorama.[28] Si como dicen el articulista de la *Voz de México* y el propio Altamirano hacia 1880 la población ya había olvidado a fray Martín, por aquellos años esta también ya había elaborado otra explicación, ahora sí portentosa, para esclarecer la presencia del Señor de Amecameca en el pueblo. De acuerdo con Altamirano (1997: 3) y Vera (1981: 26-27), una leyenda *popular* contaba que el Señor del Sacromonte se había aparecido en este lugar, "que algunos

[27] Este dato se conoce por una fotografía que don Roberto Conde nos mostró donde se puede apreciar la medalla descrita.

[28] La relación entre Valencia y el Sacromonte sería tal que J. M. D., sin brindar la referencia de su afirmación, apuntaría en las páginas del *Diccionario Universal de Historia y Geografía* (1856), coordinado por Manuel Orozco y Berra, que el cuerpo de Valencia, primero enterrado en Tlalmanalco, "fue trasladado ocultamente pasados algunos años a la cueva de Amecameca" (Vera, 1981: 24). Lo que se había consignado desde la crónica de Ponce es que el cuerpo había sido enterrado en el convento de Tlalmanalco, donde permanecería por espacio de más de 30 años (de 1534 a 1567), pues sería hurtado, sin saberse dónde estaba (Vera, 1981: 7). Este sería uno más de los aspectos que alimentarían el imaginario en torno a Valencia y el Sacromonte.

arrieros conduciendo imágenes que llevaban a los pueblos del Sur, perdieron una mula que cargaba precisamente la caja que contenía al Cristo, y que esta mula con su caja se encontró en la gruta que convirtieron en santuario los habitantes, bien convencidos de que el cielo les daba una señalada muestra de su voluntad de que el Señor permaneciera allí".

Otras versiones —dicen Vera (1981: 27) y Altamirano (1997: 6)— se habían elaborado para esclarecer el origen de la imagen. Por desgracia no fueron recuperadas por los escritores, quienes, por otro lado, sabían bien que eran producto de lo que Altamirano llamaría la "imaginación piadosa de los habitantes de aquella comarca". La leyenda descrita era popular porque corría "de boca en boca" y había sido transmitida de padres a hijos, supuestamente "por espacio de trescientos cincuenta años en aquellos lugares, y entre aquellos pueblos religiosos y sencillos (Vera, 1981: 27)". Evidentemente, buscaba ganarse la legitimidad del relato —inexistente en la época novohispana— queriéndolo remontar hasta "tiempos inmemoriales".

No podríamos cerrar con esta revisión de las explicaciones en torno al Señor de Amecameca —y alejadas de lo que consignarían las crónicas mendicantes— sin tocar las posibles interpretaciones de los indios del siglo XVI cuando el Santo Entierro se instaló en su espacio; lo que ellos pudieron ver es decisivo, ya que nos permitiría vislumbrar las razones por las cuales participarían de manera entusiasmada en los actos religiosos de los viernes y en las copiosas visitas que recibía la imagen, según se empeñan en sostener los cronistas de la época. ¿Qué pudieron ver los indios en el Santo Entierro? Sin tener certezas y conclusiones definitivas, nos conformamos con la especulación que los estudiosos han esbozado sobre el particular, eso sí señaladas con los respectivos argumentos que las avalan o desechan.

Para algunos, como Loera (2015: 74-95), con base en argumentos que vale la pena considerar, la apariencia que adquiriría el cuerpo del Señor de Amecameca envuelto habría de atraer a los indios, pues les recordaría a la geografía sagrada en la cual se hallaban inmersos. Situado en el Amaqueme y con una vista que daba al Popocatépetl y al Iztaccíhuatl, el Santo Entierro evocaba a los promontorios que conformaban el ámbito espacial inmediato. Cubiertas, las rodillas flexionadas de la imagen —señal de que había estado en la cruz— se prestaban para dar forma a una montaña, referente sagrado para los indios y que habría de serlo todavía avanzado el tiempo; pruebas documentales del siglo XVII que hablan de un persistente culto a las montañas permiten afirmarlo. Justamente se ha dicho que la imagen de 1782 se presta para equiparar

el cuerpo del Señor de Amecameca con "una montaña con diferentes niveles, barrancas, bajadas de agua y una nutrida vegetación" (Hernández y Loera, 2008: 28-29; Loera, 2015: 139-140).[29]

Para otros (Romero Quiroz, 1975), el tono negro del rostro de la imagen es prueba suficiente de que el Santo Entierro depositado en la cueva habría de recordarles a los indios a Tezcatlipoca, el dios de la destrucción y el corazón del cerro en una de sus advocaciones (Tepeyólotl), identificado por su color negro. Aunque convincente en un primer momento, prontamente hay que desechar la conjetura, pues desde el siglo XIX no faltaran escritos, como los de J.M.D. y Rivera Cambas, que señalen que la tonalidad del Cristo no es natural, sino producto de la paulatina adhesión del humo de las velas y el incienso, además de los bálsamos aplicados a la imagen durante los actos religiosos que la involucraban, según consta en las crónicas mendicantes (Rivera, 1972: 195-196; Vera, 1981: 7, 11, 18-20).[30]

Finalmente, no han faltado quienes, como Mendizábal (1946: 523) y Rangon (1998: 282-284), también apelando a las condiciones geográficas del lugar, señalen que la imagen habría de ocupar el espacio donde los indios solían venerar a los dioses del agua: Chalchiuhtlicue —anteriormente en la cima del cerro había un altar identificado como el *Chalchiuhmomozco*—, Tláloc y los tlaloques. ¿Sería el Santo Entierro heredero de las peticiones de lluvias que los indios realizaban en el promontorio y este el factor que los atraería en multitud a la cueva? ¿O quizá la fama que para sí ganó la cueva por ser este el lugar donde estuvo su admirado y prodigioso Martín de Valencia y donde introdujo el culto a Cristo? Es difícil saber lo que pensarían los indios en aquellos años.

Entrados en este punto hay quienes hablan de una deliberada cristianización del espacio emprendida por los mendicantes, concretamente por Valencia, con miras a desterrar cualquier expresión de culto "pagano" hecho por los indios. Sin embargo, tampoco puede pasarse por alto la acotación hecha por García Pérez (2008: 44-45) al recordarnos que los actos del franciscano —su estancia en el Amaqueme— no pueden reducirse "a la intención

[29] Respecto a esta sugerente hipótesis vale la pena comentar que durante la visita realizada al Sacromonte en junio de 2018, el custodio del santuario llegaría a señalar –al presentarnos un pequeño cuadro con la imagen del Santo Entierro– que entre la gente que lo visita no faltan quienes han tendido la relación entre el Cristo y las montañas. La silueta del Santo Entierro recuerda a los promontorios que integran el espacio.

[30] Según García Pérez (2008: 64), los registros de la cofradía del Santo Entierro dan cuenta de la adquisición de bálsamo, seguramente para la unción de la imagen antes de su sepultura escenificada. Esta práctica –menciona García Pérez– explicaría su tonalidad oscura.

unilateral de erradicar las prácticas idolátricas indígenas por un mecanismo de sustitución", pues la relación entre el cerro y el misionero —con su devoción a Cristo— abrevaban del horizonte religioso-cultural de Valencia. Semejante horizonte remitía al simbolismo del monte para la tradición neotestamentaria: el discurso inaugural de Jesús, su transfiguración, la oración en el Monte de los Olivos y su muerte en el Calvario habían hecho de la montaña el espacio predilecto de sus acciones y el lugar por excelencia "para la revelación de Dios, la renovación de alianzas y el inicio de la actividad apostólica", como la que se proponía hacer fray Martín en Amecameca.

El arte popular devocional

Ahora corresponde discutir el asunto del arte popular. Extendiendo el calificativo "popular" a las manifestaciones que gozan de *popularidad*, sin importar la condición social o la posición económica de quienes participan en dichas manifestaciones o las vuelven objeto de consumo, este concuerda con Giffords (2000: 12-13) cuando advierte que los exvotos, indudablemente expresiones artísticas, se emplearon originalmente por la aristocracia para terminar convirtiéndose, sobre todo a partir del siglo xix, en "una manifestación casi exclusiva de las clases más desprotegidas". Desdeñados y a veces concebidos como ejemplo de "pintura popular" (Sánchez Lara, 1990: 15, 33) —entendida como la que es obra del pueblo—, desde el lugar clásico de lo que es cultura —con sus dos divisiones: alta cultura/cultura popular—, los estudiosos de los exvotos nos demuestran que poderosos y humildes participaban de su consumo y que pintores de renombre, como Hermenegildo Bustos, también se dedicarían sin mayor problema a pintar exvotos (Durand, 2000: 46-55; Arias y Durand, 2002). Pero no solo eso, también corroboran que al discurrir el tiempo, particularmente en el ámbito mexicano, pintores del siglo xx —el doctor Atl, Gabriel Fernández Ledesma, Roberto Montenegro, David Alfaro Siqueiros, Frida Kahlo o Diego Rivera— habrían de inspirarse en ellos para su producción artística, los coleccionarían (Sánchez Lara, 1990: 15-16; Giffords, 2000: 18; Arias y Durand, 2002: 11-12) y tendrían una opinión favorable sobre ellos.[31] Así las cosas: ¿dónde quedaría la

[31] Es el caso de Diego Rivera y su artículo "Los retablos. Verdadera, actual y única expresión pictórica del pueblo mexicano", editado en 1925 y que puede encontrarse en el libro *La cultura popular vista por las élites (antología de artículos publicados entre 1920 y 1952)* (1989: 481-484). El título del volumen

exclusión y contraposición entre el arte culto y el arte popular, si resulta que en este caso hay una simbiosis innegable entre ambos?

En un sentido inverso, tenemos que los exvotos pasarían a identificarse también como "retablos" —basta con ver las cartelas—, concepto que originalmente remite a las estructuras colocadas detrás de los altares de las iglesias. Parece ser que, sin mayor problema, la noción fue apropiada y extendida a estas pinturas, acaso porque, al igual que los retablos, se colocaban en las paredes de los templos, donde los devotos podían contemplarlos y enterarse de los prodigios que paulatinamente se le iban reconociendo a las imágenes a las cuales se les dedicaban. Nuevamente las supuestas fronteras perfectamente definidas y excluyentes entre "lo culto" y "lo popular" se tornan imprecisas, develándonos que lo popular se constituiría por la operación de apropiación y consumo hecho por la mayoría, más que por un criterio de índole económico o social que encasilla las manifestaciones populares al pueblo "ignorante" e "inculto".

Por si lo anterior no bastara, debe recordarse que, en contra de la arraigada idea de que los exvotos no serían vistos con buenos ojos por parte de la Iglesia —portavoz de la cultura dominante, como lo sería también la gente letrada, la misma que habría de confinar lo popular al pueblo—, los miembros de aquella ofrecerían exvotos desde la época virreinal y lo seguirían haciendo durante el siglo xix (Arias y Durand, 2002: 48-49). Si las supuestas diferencias primaran entre la llamada "alta cultura" o "cultura letrada" y la "cultura popular" dominada por la oralidad, ¿por qué la Iglesia toleraría una práctica que gozaba de *popularidad* y en la cual hasta ella participaba?

De hecho, como también han hecho notar los estudiosos del exvoto, la Iglesia se apropiaría de este en la medida en que le servía como un instrumento para difundir y mantener la fe, actitud que cobraría mayor relevancia en el siglo xix dado el proceso secularizador que lo acompaña. Los exvotos se erigirían en un mecanismo para hacerle frente (Arias y Durand, 2002: 49-52). Si las clases más protegidas y acomodadas (¿secularizadas?) los relegarían y dejarían de consumirlos, la Iglesia los conservaría.

Desde luego, los exvotos o retablos tenían un valor, ya no se diga solamente para la Iglesia, sino también para el grueso de la población devota, toda vez que eran consumidos, entendidos y "leídos", aunque la población fuese

---

resume bastante bien el sentido tradicional que ha tenido lo popular, así como los orígenes de este sentido, pues ha sido un concepto acuñado por las élites, por la cultura dominante, siguiendo muchas veces un tono despectivo.

analfabeta, por las masas que se daban cita en los santuarios, espacios en los cuales precisamente los exvotos pululaban y hacían acto de presencia. Uno de aquellos santuarios sería el del Sacromonte, donde los devotos del Señor de Amecameca y población concurrente al santuario habrían de enterarse, vía los exvotos que se le dedicaban, de los prodigios hechos por la imagen. Algunos ejemplos de estos retablos votivos donde se documentan los portentos reconocidos al Señor de Amecameca han llegado, por fortuna, hasta nuestros días.

El arte de la devoción y los prodigios de una imagen

En efecto, como la estampa del Señor de Amecameca de 1782, los retablos votivos tenían el propósito de servir como medios de difusión de la devoción al Santo Entierro. Y esto nada tiene de extraño, pues, en general, toda imagen religiosa destinada a ser expuesta conlleva este objetivo. Sin saber a ciencia cierta desde cuándo comenzarían a aparecer en el Sacromonte y cuántos llegarían a integrar el repertorio que conformaba el "depósito de exvotos" señalado por Mendizábal, lo cierto es que para comienzos del siglo xix ya hay noticias de la dedicación de exvotos pintados para el Señor de Amecameca. De esta centuria proceden seis de los siete que conocemos.

El primero de los que se conocen data de 1825. Dedicado por don Silverio Aguilar, vecino del pueblo de Santa María (¿Nativitas Tepanco?, sujeto de Amecameca), el exvoto está pintado al óleo sobre una lámina de metal —material comúnmente empleado en el siglo xix para realizar los exvotos—, en formato vertical y no horizontal, como sucede con la mayoría de los que integran el corpus que se conocen para el Sacromonte. Como otros en su género, el retablo de 1825 presenta la clásica división tripartita. En la parte superior se observa el plano celeste —acotado por una gruesa línea—, representado por el Señor de Amecameca, el plano terrestre, donde se fija la desgracia de Aguilar, quien junto con su familia imploran el auxilio del Cristo prodigioso, ocupa buena parte del exvoto. Finalmente, en la parte inferior, la cartela —el texto que refiere el aciago siniestro y el motivo por el cual el oferente, en este caso Aguilar, dedica el retablo— cierra su composición.

Como puede observarse en la imagen y leerse en la cartela, en enero de 1825, para desgracia de Aguilar y su familia, la casa donde habitaban se incendió. Según consigna la cartela, el fuego tuvo su origen en la cocina,

contigua a uno de los cuartos, a donde se propagó alcanzando el tejado de la casa, hecho de zacate. El exvoto da cuenta de la desesperación del oferente y de los afectados, quienes situados afuera de una casa consumida por el fuego buscan en el cielo el auxilio del Señor del Sacromonte, invocándolo. Solo una persona, al parecer una de las hijas de Aguilar —personificado en la extrema izquierda—, se ve saliendo de la casa llevando entre manos un banco, decidida a rescatar lo que pueda de su casa en llamas. Esta mujer, la más pequeña de las que integran la familia, porta idénticas ropas a las que tiene la mujer de la derecha, quizá otra de las hijas de Aguilar, quien se encuentra al lado de su esposa (véase figura 1).

La invocación surtió efecto, pues no hubo muertes que lamentar. Sin saber los daños que generó el fuego, lo cierto es que al salir librados del percance, Aguilar se sintió en deuda con el Señor de Amecameca, por lo cual le dedicó el exvoto comentado. Un aspecto que llama la atención es que Aguilar se presente con el mote de "don", expresión que, todavía unos años atrás, durante la época novohispana, se restringía a la gente acomodada y de buena posición social. Llama la atención porque la casa donde habita Aguilar no refleja aquella posición social. Puede concluirse que el exvoto acusa la popularización de los títulos socialmente establecidos y anteriormente restringidos. En lo subsecuente, las expresiones "don" y "doña" habrían de ser de dominio común, extendiéndose hasta la población menos favorecida, que se apropia de ellos. Un último detalle sale a relucir con el exvoto de 1825. La pintura revela los pies perforados por los clavos del Cristo crucificado convertido en Santo Entierro. Aunque tendido y puesto en su santo sepulcro, el pintor del retablo descubre al espectador que el Señor de Amecameca inicialmente había sido otra imagen: un Cristo crucificado, venerado por el insigne Martín de Valencia.

Los prodigios reconocidos al Señor del Sacromonte, por lo que a la intercesión de accidentes se refiere, no cesan ahí. Sin saber la fecha de su elaboración, otro exvoto lo responsabiliza de haber librado a Rafael Luján de "una muerte segura", pues según refiere Luján se encontraba montado en un "macho bruto" —¿un caballo? ¿un burro?— el cual "lo condujo hasta la orilla de un barranco, sin poderlo contener". Sintiendo que iba a caer al barranco con todo y animal, Luján confiesa que en ese "peligroso trance" "invocó al Señor del Sacromonte, el que lo libró de una muerte segura, pues su sombrero voló hasta el fondo del precipicio". "Por tan singular milagro —expresa el oferente favorecido— pone el presente retablo en acción de gracias". Y en él logra dar cuenta del prodigio

Figura 1. "En el año de 1825 en el mes de enero le acontesio esta desgrasia a la casa de Don Silberio Agilar, besino del Pueblo de Santa Maria Abiendosele quemado la cosina que estaba junto a la puerta del cuarto dicho cuarto tenia el tejado de sacate que le bañaba la yama de la lumbre y inbocando al Señor del Sacromonte quiso su dibina Majestad no le ofendiere (?) el fuego por esto cual prometio aser el retablo". Exvoto tomado de Giffords (2000: 15).

que Luján le reconoce al Señor de Amecameca, situado en la parte superior izquierda, mientras que buena parte del espacio del retablo es ocupado por Luján montado a caballo, a punto de caer al precipicio, a donde termina su sombrero, suspendido en el aire (véase figura 2).

Figura 2. "Rafael Lujan montado en un macho bruto, lo condujo hasta la orilla de un barranco, sin poderlo contener, en cuyo peligroso transe, invocó al Señor de Sacromonte, el que lo libró de una muerte segura, pues su sombrero voló hasta el fondo del precipicio. Por tan singular milagro pone el presente retablo en accion de gracias". Exvoto tomado de Giffords (1992: 153).

Los percances que involucraban a los animales —accidentes con ellos, su extravío— eran moneda corriente en el México decimonónico, y particularmente en el ámbito rural, como Amecameca, que el retablo de Luján se hace eco de esta imagen característica. Ya que se toca este punto, conviene decir de una vez que, alternos a los exvotos pictóricos, el Señor de Amecameca habría de recibir otro tipo de exvotos, también hechos con metal: los llamados "milagritos", consistentes en piezas, las más de las veces pequeñas y ocasionalmente grandes, que representaban partes del cuerpo —ojos, piernas, brazos y corazones—, personas hincadas o de pie, pero siempre en actitud de oración, y animales.[32] Sabemos que el Santo Entierro de Amecameca los recibiría en la medida en que se ha podido encontrar resguardados multitud de ellos en la parroquia de la Asunción, estando originalmente en el santuario. Imposibles de fecharlos, es probable que muchos de ellos correspondan al siglo XIX, otros al XX. Lo indudable es que cada uno de ellos hablan

[32] Para un acercamiento al tema véase el trabajo de Egan (2000: 24-38).

de otros tantos y múltiples prodigios que se le reconocerían al Señor del Sacromonte, quien sanaría partes del cuerpo enfermas —piernas, brazos y ojos—, males cardiacos e intercedería en los problemas cotidianos de sus oferentes —representados en actitud de oración—, tales como la recuperación de su ganado extraviado o quizá enfermo.

Pero si el Señor de Amecameca era capaz de salvar a sus devotos de accidentes, recuperarles el ganado y devolverles la salud quebrantada, igualmente podía salvarles la vida cuando esta peligraba. Ilustrativo es el caso acaecido el 8 de febrero de 1850 a José Justo de los Ángeles, quien –dice– tuvo la desgracia de verse envuelto en una persecución de 10 hombres de la seguridad pública (cinco aparecen representados en el exvoto), los cuales querían quitarle la existencia. La persecución —aclara la cartela del retablo que se le dedica al Señor del Sacromonte— se dio en la propia casa de José Justo, a quien se persiguió y lanzó tiros por la huerta. El infortunado —que por cierto jamás aclara por qué pudieron haberlo perseguido, si es que alguna infracción cometió—[33] declara que corrió a una cocina y se tapó con un poco de leña para pasar inadvertido. Al ver que a la cocina ingresaron tres soldados, José Justo no esconde la angustia que experimentó en ese instante, pues confiesa que en aquel momento invocó, con todo su corazón, para que no lo descubrieran, a dos imágenes de su devoción: el Santo Entierro de Amecameca y a la madre de Cristo. No sabemos de qué advocación mariana se trata, pues la cartela, incompleta por cierto, se limita a hablar de las dos "divinos imágenes" (*sic*) que, sin embargo, pueden ser apreciadas en el exvoto (véase figura 3).

José Justo sobrevivió para contarlo, ya que sus perseguidores no lo vieron cuando entraron a la cocina, y pudo inscribir su percance en un retablo que dedicó a las dos imágenes a las cuales se amparó, a modo de agradecimiento, pues para él el hecho de haber corrido con suerte y salir de su desgracia se debió a la intercesión del Señor de Amecameca y de su madre. El retablo muestra que los devotos del Señor del Sacromonte podían recurrir a más de un intercesor para salir de sus problemas. El panteón católico les proveía un amplio repertorio de auxiliares a los cuales podían acudir. No obstante, al menos para la devota población de Amecameca, el Santo Entierro nunca sería una imagen de la que se pudiera prescindir en sus súplicas, tales como las que visualmente puede verse que hace José Justo frente a las dos imáge-

[33] Como puede verse el exvoto solamente consigna la versión de quien lo solicita y esa versión necesariamente tiende a ser parcial cuando hay un conflicto de por medio.

Figura 3. "Haviendole acontecido A Jose Justo de los Angeles el dia 8 de Febrero de 1850 la Desgracia de haverle acomadado un_____: por lo que lo perciguieron 10 hombres de la seguridad publica con objeto de quitarle la excistencia lo ayaron en su casa y luego corrieron tras Del por las huertas y le tiraron valasos ise metio en una cosina ise tapo con un poco de leña y entraron 3 soldados a dicha cosina i no lo vieron invoco con todo corazon a estas dos Divinos Imágenes y hubo _____ _____ De gracias ise este retablo _____ _____ _____". Exvoto tomado de Giffords (1992: 151).

nes a las que se amparó. Cosa curiosa, el oferente aparece en el plano celeste, distante de la policía que lo persigue.

Un caso similar al anterior le sucedió al capitán don Pánfilo Robledo, toda vez que involucra el peligro de morir por medio de las armas. No se conoce la fecha de su confesión, lo que sí se sabe es que hallándose en peligro de ser pasado por las armas por el consejo de guerra, Robledo invocaría "al Divino Señor del Sacromonte" para "que lo sacara con bien". Al hacerlo y revertir milagrosa e inmediatamente su situación, el capitán Robledo le dedicó el retablo. No era para menos, pues le había salvado la vida. En el retablo —pintado en formato horizontal como los demás que se han comentado—, se ve al capitán Robledo, a la derecha, en actitud suplicante, frente a la imagen del Sacromonte, que ocupa la parte izquierda del retablo. A espaldas

Figura 4. "Allandose el C. capitan Dn. Panfilo Robledo en el peligro de quererlo capitular por el consejo de guerra imboco al Divino Sor del Sacromonte que lo sacara con bien en aquel año prometiendole cullo Retablo inmediatamte obro el milagro. Santícimo el que contragere la orden, lo cual le libro la vida". Exvoto tomado de Giffords (1992: 154).

de Robledo la presencia de un militar representa el percance que originó el exvoto en cuestión (véase figura 4).

De 1861 procede otro exvoto que, a primera vista, pareciera documentar una trivialidad risible, que acaso lo sería para quien lo ve a la distancia, pero no para quien padece el problema ahí referido. Por el retablo que en aquel año *doña* Ignacia Hernández "le prometió al Señor de Ameca" se tiene conocimiento de que *don* José María Gómez tuvo el accidente de haberse "caído en un caso de manteca caliente", lo que seguramente le ocasionó quemaduras. Aunque el exvoto no dice en qué consiste el "tan grandioso milagro" por el cual se dedica el retablo —que ha de servir de "testimonio" según lo indica la cartela—, suponemos que este no sería otro sino el de haber sanado las quemaduras de Gómez, quien como Ignacia Hernández acusan, una vez más, el uso de las expresiones "don" y "doña" popularizadas para entonces, aplicadas en este caso a un artesano de manteca y a la que, probablemente, sería su esposa o allegada.

El exvoto de 1861 es digno de algunos comentarios más. Cuidadosamente pintado, el estilo empleado, los ademanes de los dos personajes que aparecen representados —uno de ellos, don José María Gómez caído en el caso de manteca recién sacado de las brasas del fuego, el otro a sus espaldas en actitud de sorpresa— y los tonos que lo componen han llevado a Giffords (1992: 156) a sostener la influencia asiática en su factura. De ser cierto, el detalle corrobora, de nueva cuenta, la emergencia de una práctica votiva popular en torno al Señor de Amecameca que no haría distingos en cuanto a la posición social o económica de los involucrados. En ella participarían humildes y poderosos, gente de habitación modesta —la familia de Aguilar—, ciudadanos de a pie, hombres del ejército y, en términos generales, la población de Amecameca. No conforme con esto, la producción votiva habría de requerir los servicios de pintores mexicanos, pero también de extranjeros, quienes pondrían sus habilidades al servicio de los no pocos devotos del "divino señor" de Amecameca. Por cierto, el exvoto de 1861 logra una de las mejores

Figura 5. "La Señora Da. Ignacia Hernandez le prometió al Señor de Ameca este retablo por alibio del Señor Dn. José Ma. Gomez por haberse caido en un caso de manteca caliente en el año de 1861 y en testimonio de tan grande milagro lo presenta el presente". Exvoto tomado de Giffords (1992: 156).

representaciones de esta imagen. La afirmación puede corroborarse con el detalle con el cual se plasman los adornos que componen la sábana que lo cubre (véase figura 5).

Pero si las apreciaciones anteriores no fueran suficientes para terminar de caracterizar la popularidad que goza el retablo votivo presente en Amecameca, quizá habría que considerar que hasta la propia Iglesia participaría y se beneficiaría con ella. Como atrás se señaló, la Iglesia sería tolerante con los exvotos que inundaban los santuarios, pues sabía de su poder para comunicar a los devotos y romeros que acudían a ellos el papel milagroso que se les reconocía a las imágenes religiosas. Dicho en otros términos, la Iglesia tenía noción de su uso como estrategia para fomentar la devoción de la imagen a la cual se le dedicaba. Con este conocimiento de por medio, es posible que el retablo que ahora habremos de comentar tuviera su origen siguiendo estos motivos de extender todavía más el culto al Señor de Amecameca.

Debemos en esta ocasión a Margarita Loera (2015: 163) el haber dado con un exvoto que, según sus palabras, le fue proporcionado por los pobladores de Amecameca y que reproduce en blanco y negro en su estudio sobre el Sacromonte.[34] El retablo, de formato vertical, se compone únicamente de una imagen del Santo Entierro ubicada en la parte superior, mientras que una amplia cartela expresa —hasta donde puede leerse— lo siguiente:

> El Excelentísimo Ilustrísimo Señor Don Alonso Núñez de Haro y Peralta, arzobispo de México y los ilustrísimos obispos de Puebla y Sonora han concedido 80 días de indulgencias a todas las personas que dieren limosnas al Señor del Santuario de Ameca y otras tantas a los que trajeren consigo su escapulario, medalla, cruz y lo mismo a las que recen un credo [….] 31 de octubre de 1794
> Agosto 10 de 186?

A partir de su contenido, Loera presenta esta significativa pieza como un exvoto de 1794, lo cual es erróneo, pues basta ver que aunque los prelados novohispanos de México, Puebla y Sonora reproducen una serie de disposiciones emitidas en el siglo xviii con miras a alentar la devoción al Señor de Amecameca, el exvoto hace solamente eso: reproducir una disposición

[34] Esto hace pensar que los exvotos que en el pasado se encontraban en el santuario y hoy yacen desaparecidos, en realidad podrían estar en manos de la propia población, la cual –como en el pasado sus ancestros hicieron con las reliquias de Valencia– los resguardaría celosamente.

novohispana. Por la última fecha —que por desgracia no alcanzamos a ver completa—, puede advertirse que el retablo fue confeccionado en la sexta década del siglo XIX. El que una disposición de corte clerical quedara asentada deja en claro el fin que se perseguía con este exvoto: reactivar una añeja disposición que, todavía en el siglo XIX, podía alentar la devoción al Señor de Amecameca. Aunque la pieza carece del nombre de quien mandó realizarla, el contenido tampoco deja lugar a dudas: sería algún eclesiástico, o alguien que definitivamente contaría con el aval de la institución religiosa, el que echando mano de la producción votiva pensó que era el mecanismo idóneo para fomentar la devoción al Cristo de Amecameca.

Evidentemente, el contenido del exvoto dista de ser apócrifo. Basta con hacer el debido contraste con el contenido del sumario de indulgencias del siglo XVIII que Hipólito Vera (1981: 18-19) extrajo de un cuadro que estaba en la puerta principal del santuario y reprodujo en su libro del Sacromonte para descubrir que de aquel cuadro —que Vera todavía llegaría a ver en el siglo XIX— se recuperaría parte del contenido fijado en el exvoto. Según el sumario de indulgencias "que se ganan en este Santuario", el devoto letrado podía leer que, en 1794, los obispos de Puebla y Sonora habían concedido 80 días de indulgencia "a todos los que visiten al Señor, a los que den limosna, a los que traigan consigo alguna de las reliquias que aquí se espenden y a los que rezen (*sic*) el rosario, o la novena del Señor, o el vía crucis en la calzada". El mismo obispo de Sonora había concedido en ese año indulgencia plenaria "a todos los fieles que confesados y comulgados, visiten este templo en la Pascua de Espíritu Santo rogando a Dios por las necesidades de la Iglesia".

No conforme con esto, el obispo de Monterrey, José María de Jesús Belaunzarán, en unión con los obispos de Puebla, Guadalajara, Morelia y Durango, había otorgado 200 días de indulgencia "a todos los que visitaren al Señor, a todas las reliquias y a los señores sacerdotes que celebraren en el santuario". Finalmente, el sumario de indulgencias señalaba que el obispo de Puebla, don Francisco Pablo Vázquez, daba 200 días de indulgencia "a todos los fieles que contribuyan con limosna o de otra manera al culto del Señor". Mismos días de indulgencia extendió el obispo "por cualquier oración aprobada que se le reze (*sic*), lo mismo por cualquier acto de piedad que aquí se haga, y lo mismo por tomar aquí ejercicios".

El cuadro, al igual que los exvotos, había sido en el pasado otra estrategia de la cual la Iglesia había echado mano para extender el culto al Santo Entierro, divulgarlo entre las feligresías de los obispados involucrados, afianzarlo

y, claro está, ganar algunos ingresos entre la compra de reliquias y las limosnas que estipulaban se hicieran en el Sacromonte. No deja de ser interesante comparar estas disposiciones de 1794 con la situación que en 1801 denunciaba el cura párroco Castañeda sobre las cantidades excesivas de limosnas que había alcanzado el santuario y que imposibilitaban satisfacer debidamente las demandas de los fieles. Parece ser que las disposiciones de los prelados surtieron efecto y sobrepasaron cualquier situación prevista.

Con este sexto exvoto cierra el material votivo pictórico disponible que conocemos se le dedica al Señor de Amecameca durante el siglo xix. Esto no quiere decir que sean todos los exvotos que se elaboraron al correr de los años, mucho menos los que competen estrictamente al siglo xix, pues sabemos por los comentarios de Mendizábal y Sandoval que había más. Por desgracia no tenemos mayores pistas. Con todo, aquellos comentarios nos dan algunas referencias de los que había en el santuario. Si se hace caso a Sandoval (1996: 49), tenemos que "los temas relacionados con largas enfermedades, accidentes y pérdidas de animales o seres queridos" podían admirarse en los exvotos del Sacromonte, además de otros lugares que Sandoval enlista. Aunque la inclusión del santuario con otros espacios diluye las apreciaciones que pudieran competer solamente al Sacromonte, no deja de ser un acercamiento a la agenda votiva de Amecameca, agenda que, por otro lado, seguiría definitivamente la misma dirección que en otras latitudes, en cuanto a las preocupaciones de los oferentes se refiere.

Antes que Sandoval, Mendizábal (1946: 31) apunta en su artículo sobre el Señor de Amecameca que los exvotos presentaban "al Señor del Sacromonte o a su humilde siervo fray Martín, realizando las más prodigiosas maniobras de salvamento; ya librando de las asechanzas de los «plateados» a algún mestizo ranchero del rumbo […]; ya sacando a algún vecino de Amecameca, su devoto, de entre los humeantes carros que llevaba *La locomotora/ número sesenta y dos/ cuando volcó en Temamatla/ causando un estruendo atroz*". No hay que tomar literalmente las palabras de Mendizábal, pues es difícil dar crédito que Valencia fuese pintado en los exvotos, cuando los escritores del siglo xix, y que además han estado en el santuario, no dudan en señalar el olvido en el que cayó el franciscano.

Lo que sí debe recuperarse es la posibilidad de que los devotos del Cristo se encomendaran a él para que los salvara en situaciones adversas, como en el accidente referido, o para que los protegiera de los asaltos en los caminos, los cuales sucedían constantemente en el México decimonónico. A juicio de

Mendizábal, al Santo Entierro acudían mestizos, pero también indígenas, quienes todavía durante el siglo XIX constituirían el grueso de las romerías que iban al santuario, como diversos cronistas de la época lo refieren al hablar de la prodigiosa imagen, entre cuyos milagros también estaba el hecho de haberse mantenido conservada y en buen estado, a pesar de la humedad de la cueva donde había permanecido por espacio de tres siglos (Vera, 1981: 19-20).

Exvotos y romerías

Compuestas por gente procedente de lugares tan recónditos y diversos que acudían en números verdaderamente estratosféricos, las peregrinaciones a Amecameca difícilmente escaparían a la mirada de los cronistas decimonónicos y, ciertamente, distarían de desaparecer pese a las restricciones que traería consigo la legislación liberal que prohibía actos religiosos externos. El articulista de *El Espectador de México* de 1852, por ejemplo, diría que en los tres días que duraba el Carnaval de Amecameca "se reúnen indígenas, que vienen en romería a visitar el santuario, hasta de ciento y más leguas de distancia: de la parte de la sierra que corresponde al estado de Querétaro, de la de San Luis Potosí y demás adelante han concurrido algunas danzas y muchas familias en el presente año" (Vera, 1981: 21).

A estos lugares, Altamirano (1997: 7) agregaría en la década de los ochenta a "mercaderes y devotos de Puebla, de México, de Querétaro, de Guanajuato, de Toluca, de Veracruz y del Sur", "de Guerrero y de Morelos", mientras que Rivera Cambas (1972: 198) confirmaría la venida de indígenas "hasta de cien leguas y aun de mayor distancia", como la Huasteca potosina desde donde llegaban con danzas y familias. Basurto (1977: 38), por su parte, a comienzos del siglo XX, solamente señalaría que "concurre mucha gente y con frecuencia se organizan peregrinaciones de la ciudad de México a aquella parroquia, con motivo de la venerada imagen del Santo Entierro que existe en el santuario del Sacromonte". Los tres escritores corroborarían la reputación del santuario, toda vez que hacen notar el ámbito espacial amplio sobre el cual irradiaba la devoción al Señor de Amecameca y que lejos estaba de circunscribirse al ámbito local.

Por otro lado, la condición indígena de los romeros es constantemente señalada por los escritores, de tal suerte que así lo advierte el articulista de 1852, cuando los presenta concurriendo además con danzas. Altamirano (1997: 7), por su parte, habla cuando menos de "los indígenas del valle de Toluca y

de las cercanías del valle de México" que concurren a la feria a comerciar. Nuestra atención se encamina justamente a estos romeros en la medida en que los escritores decimonónicos, específicamente J.M.D. y Rivera Cambas, no dejan de centrar su atención en los actos de devoción desplegados por aquellos indígenas que suben al Sacromonte y permanecen durante los días de fiesta. En este tenor, conviene referirlos, aunque sea de forma aproximada.[35]

Según da cuenta J.M.D., entre los millares de peregrinos que acudían a Amecameca —y que para 1852 el escritor menciona la increíble cantidad de más de 200 000 personas que se suman al descenso de la imagen de su santuario a la parroquia el miércoles de ceniza— había "muchos que suben toda la calzada de rodillas y llegan derramando sangre", mientras que "otros se entregan a más duras penitencias". Por supuesto, no faltaban los que venían a confesarse (Vera, 1981: 21). La imagen descrita se queda corta, sin embargo, con lo que Rivera Cambas (1972: 198) registra años más adelante al apuntar, no sin cierto prejuicio, que:

> los indígenas van a depositar su ofrenda, que consiste en una vela de cera cuyas dimensiones son proporcionales a la posibilidad del que la lleva; algunos suben la calzada de rodillas por cumplir la promesa que hayan hecho durante alguna enfermedad u otra cualquiera calamidad; muchos se quitan las frazadas o los rebozos y los tienden en el suelo, para que los penitentes pasen por encima, suavizándoles de esta manera la dureza del empedrado; en todo el trayecto, pero principalmente cerca de la iglesia, van quedando las ramas de los árboles cubiertas de trapos, señal constante de la superstición en la mayoría de los indígenas (el resaltado es nuestro).

Lo señalado por Rivera Cambas se aprecia en una fotografía de 1905 (véase en Negrete, 2011: 490), en donde puede verse a una mujer de rodillas, portando una corona de espinas en la cabeza y con un rebozo por donde transita, colocado con el propósito de hacerle más llevadera su penitencia, la cual —como dice Rivera Cambas— se haría para cumplir la promesa que había contraído con el Señor del Sacromonte, quizá por el alivio de alguna enfermedad o por la solución de algún problema que la había acongojado. Un par de hombres, aparentemente, le ayudan al sostenerla de las manos, mientras una muchedumbre de hombres con sombrero y mujeres con rebozos ven con expectación el acto y también a la cámara que los habría de fotografiar. Los actos peniten-

[35] Por razones de espacio optamos por abreviar los actos de los indígenas en Amecameca y prescindir de una merecida descripción del Carnaval del Sacromonte, que puede ser objeto de un nuevo estudio.

tes, como los retablos, constituían otra manera de agradecerle a la imagen por los favores recibidos y dejarían constancia de su existencia en la medida en que, suponemos, fueron frecuentes como para llamar la atención de, al menos, un par de escritores que los documentarían.

Los exvotos que el Señor de Amecameca recibiría durante el siglo XIX no se limitarían únicamente a los actos penitentes, los retablos y los "milagritos" de metal. Como si estas promesas por los portentos realizados a sus devotos no fueran suficientes, sabemos por Rivera Cambas (1972: 196) que: "a un lado y otro de la calzada se perciben muchas señales, entre ellas la gran cantidad de pelo que han dejado allí los indígenas que van a la romería de la cuaresma, pues hay la preocupación de que quien no deja colgado algo en aquellos árboles, la pasa mal". Los mechones de cabello vendrían a sumarse a los pagos que los devotos del milagroso Cristo hacían y contraían con aquel, ofrendas que, todavía hoy, quedan en la memoria de los lugareños de Amecameca, quienes inclusive señalan lo que queda de un árbol como el que, en el pasado, recibía aquellos mechones de cabellos.[36] Las romerías vendrían a constituir el tiempo más apto para que todas estas promesas se saldaran y para que los propios peregrinos atestiguaran los portentos que su venerado Cristo ya llevaba a cuestas o ahora le reconocían quienes acudían a las romerías.

Por último, cierro estas líneas comentando que circula en Internet un exvoto significativo, el cual fue elaborado en 1907; quien lo solicitó refiere haber escapado de la represión ocurrida en las fábricas de hilados y tejidos de Río Blanco, Veracruz, durante la huelga del 7 de enero de 1907. El sobreviviente daba gracias al Señor del Sacromonte por haber podido escapar y esconderse en Amecameca. Procedente de Veracruz, área de influencia del Cristo de Amecameca, nada debe extrañarnos su existencia.

Excepcionalmente, como en este caso, los retablos serían una suerte de ventanas a la "gran historia" de México, pero también del andar cotidiano de quienes se amparaban al cobijo de alguna imagen reputada como prodigiosa, como lo sería el Señor de Amecameca.

[36] Debemos este dato a don Roberto Conde, quien refirió el árbol aludido durante el ascenso al santuario en la visita efectuada en 2018.

Fuentes consultadas

Archivos

AGN Archivo General de la Nación, Ciudad de México.
Bienes Nacionales.
Criminal, vol. 156.

Hemerografía

La Voz de México. Diario político, religioso, científico y literario, t. XI, núm. 239, México, 17 de octubre de 1880, pp. 1-2.

Bibliografía

Altamirano, Ignacio Manuel (1884), *Paisajes y leyendas: tradiciones y costumbres de México. Primera serie,* México, Imprenta y Litografía Española.

Altamirano, Ignacio Manuel (1997), *Paisajes y leyendas: tradiciones y costumbres de México. Primera y segunda series,* introducción de Jacqueline Covo, México, Porrúa.

Arias, Patricia y Jorge Durand (2002), *La enferma eterna. Mujer y exvoto en México, siglos XIX y XX,* México, Universidad de Guadalajara-El Colegio de San Luis.

Basurto, J. Trinidad (1977), *El arzobispado de México, jurisdicción relativa al Estado de México,* edición, adiciones y notas por Mario Colín, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Carrillo Pérez, Ignacio (1979) [1808], *Lo máximo en lo mínimo. La portentosa imagen de Nuestra Señora de los Remedios, conquistadora y patrona de la Imperial Ciudad de México,* edición facsimilar de la de 1808, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Chartier, Roger (1995), *Sociedad y escritura en la Edad Moderna. La cultura como apropiación,* México, Instituto Mora.

Dávila Padilla, Fray Agustín (1955), *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México, de la orden de Predicadores*, 3.ª edición, prólogo de Agustín Millares Carlo, México, Editorial Academia Literaria.

Durand, Jorge (2000), "Los retablos de Hermenegildo Bustos", *Exvotos. Artes de México,* núm. 53, pp. 46-55.

Egan, Martha J. (2000), "Milagros: antiguos íconos de fe", *Exvotos. Artes de México,* núm. 53, pp. 24-38.

Enríquez Sánchez, Antonio de Jesús (2015), "'Eran dados a las fiestas'. El universo festivo de los indios novohispanos bajo la Ilustración, ¿supresión o vigencia

de un fenómeno de larga duración?", *Contribuciones desde Coatepec,* año xv, núm. 29, julio-diciembre, pp. 87-144.

Enríquez Sánchez, Antonio de Jesús (2019a), "Fiesta religiosa y devoción popular en el valle de Ixtlahuaca-Atlacomulco durante el siglo XIX", tesis de maestría, México, Universidad Iberoamericana.

Enríquez Sánchez, Antonio de Jesús (2019b), "La religiosidad popular: conceptualización clásica y conceptualización charteriana. Una revisión desde la historiografía", en Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Régules (coords.), *Religiosidad popular en México: una visión desde la historia*, México, Universidad Intercontinental-Misioneros de Guadalupe, pp. 27-42.

Florencia, Francisco de (1689), *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas en el reino de la Nueva España, y invención de la milagrosa Imagen de Christo nuestro Señor Crucificado, que se venera en ellas, con un breve compendio de la admirable vida del Venerable Anacoreta Fray Bartolomé de Jesús María, y algunas noticias del Santo Fray Juan de San Joseph su compañero,* Cádiz, Imprenta de la Compañía de Jesús.

García Pérez, Rigel (2008), "De la cueva al Sacromonte: cuerpos y territorios. El Santo Entierro del *Amaqueme*", tesis de maestría, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

Giffords, Gloria Fraser (1992), *Mexican Folk Retablos,* fotografías de Jerry D. Ferrin, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Giffords, Gloria Fraser (2000), "El arte de la devoción", *Exvotos. Artes de México,* núm. 53, pp. 8-23.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro A. (2015), "Cristos, santuarios y jerarquías sagradas en Chalma, Amecameca, Mazatepec y Tepalcingo" en Alicia María Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo (comps.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas,* México, Artificio Editores, pp. 73-116.

Gruzinski, Serge (2016), *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, traducción de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica.

Hernández, Ramsés y Margarita Loera (2008), "El templo cristiano y su conexión con el *Tlalocan* mesoamericano", *Historias*, núm. 70, pp. 23-37.

Herrero Bervera, Carlos (2001), *Revuelta, rebelión y revolución en 1810. Historia social y estudios de caso,* México, cehi/Miguel Ángel Porrúa.

Loera Chávez y Peniche, Margarita (2015), *El Amaqueme y la construcción del paisaje en el Iztaccíhuatl y el Popocatépetl,* con la colaboración de Mauricio Ramsés Hernández Lucas, México, Sacromonte-Chalchiuhmomozco, A.C.

Negrete Salas, Martaelena (2011), "La Iglesia" en María Teresa Jarquín Ortega y Manuel Miño Grijalva (coords. grals.), *Historia general ilustrada del Estado de México,* t. 5: *De la Restauración a la Revolución, 1870-1929*, Manuel Miño Grijalva (coord.), México, El Colegio Mexiquense, A.C.-Poder Judicial del Estado de México/Tribunal Superior de Justicia/LVII Legislatura del Estado de México/Gobierno del Estado de México/, pp. 463-499.

Mendizábal, Miguel Othón de (1946), "El Santuario del Sacromonte" en Miguel Othón de Mendizábal, *Obras completas,* t. II, México, Talleres Gráficos de la Nación, pp. 521-527.

Orozco y Berra, Manuel (1856), *Diccionario universal de historia y geografía*, 10 vols., México, Tipografía de Rafael-Librería de Andrade.

Rangon, Pierre (1998), "La colonización de lo sagrado: la historia del Sacromonte de Amecameca", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad,* vol. XIX, núm. 75, pp. 281-300.

Rivera Cambas, Manuel (1882), *México pintoresco, artístico y monumental. Visitas, descripciones, anécdotas y episodios de los lugares más notables de la capital y de los estados, aun de las poblaciones cortas, pero de importancia geográfica o histórica,* t. II, México, Imprenta de la Reforma.

Rivera Cambas, Manuel (1972), *Viaje a través del Estado de México (1880-1883),* nota inicial Gustavo G. Velázquez, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Rivera, Diego (1989), "Los retablos. Verdadera, actual y única expresión pictórica del pueblo mexicano" en Irene Vázquez Valle (ed.), *La cultura popular vista por las élites (antología de artículos publicados entre 1920 y 1952)*, introducción y selección de I. Vázquez Valle, México, UNAM, pp. 481-484.

Rojas Rabiela, Teresa, Elsa Leticia Rea López y Constantino Medina Lima (2000), *Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos,* vol. 3: *Testamentos en náhuatl y castellano del siglo XVII*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Conacyt-Archivo General de la Nación/Secretaría de Gobernación (col. Historias).

Romero Quiroz, Javier (1975), *Amaquemecan-Amecameca,* Toluca, Gobierno del Estado de México.

Rubial, Antonio (2002), "Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica", *Signos históricos,* núm. 7, enero-junio, pp. 19-51.

Sánchez Lara, Rosa María (1990), *Los retablos populares. Exvotos pintados,* México, Instituto de Investigaciones Estéticas/UNAM.

Sandoval Santana, Yolanda (1996), *Cincuenta años de cultura en el Estado de México,* México, UAEMéx.

Sardo, Joaquín (1979)[1810], *Relación histórica y moral de la portentosa Imagen de Nuestro Señor Jesucristo Crucificado aparecido en una de las cuevas de San Miguel de Chalma,* edición facsimilar de la de 1810, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Taylor, William B. (1999), *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, traducción de Óscar Mazín Gómez y Paul Kersey, vol. 1, México, El Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación-El Colegio de México.

Taylor, William B. (2007), "La virgen de Guadalupe, Nuestra Señora de los Remedios y la cultura política del periodo de Independencia", en Alicia Mayer (coord.), *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, vol. 2, México, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, pp. 213-238.

Van Young, Eric (2011), *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821,* México, Fondo de Cultura Económica.

Velasco, Alfonso Luis (1980), *Geografía y estadística del Estado de México,* México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Vera, Fortino Hipólito (1881), *Santuario del Sacromonte, o lo que se ha escrito sobre él desde el siglo XVI hasta el presente, publicado y anotado por el Br. D…, cura vicario foráneo de esta ciudad,* 2ª ed., Amecameca, El Colegio Católico.

Vera, Fortino Hipólito (1887), "El Sacromonte", en *Almanaque de "El Tiempo", diario católico de México,* México, Imprenta de "El Tiempo" de Victoriano Agüeros y Compañía, pp. 69-73.

Vera, Fortino Hipólito (1930), *Santuario del Sacromonte. Lo que se ha escrito acerca de él desde el siglo XVI hasta el presente. Comienza con la vida del venerable fray Martín de Valencia, por el padre fray Toribio de Benavente o Motolinia, publicado y anotado por el Br. D…*, 4ª edición, México, Imprenta El Progreso.

Vera, Fortino Hipólito (1981) [1880-1881, 1889], *Itinerario parroquial del arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo arzobispado. Apéndices: erecciones parroquiales de México y Puebla y Santuario del Sacromonte*, ediciones facsimilares de las de 1880, 1881 y 1889, México, Gobierno del Estado de México (Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, vol. 99).

Victoria Moreno, Dionisio (1990), *Noticias de las guerras de Reforma e Intervención,* México, Instituto Mexiquense de Cultura/Gobierno del Estado de México (Colección Documentos).

Nuevas propuestas para el estudio de la religiosidad y las identidades desde el presente

III

Dotes de gloria y vestidos de luz. Aproximación al estudio de los hábitos metafísicos entre los antiguos nahuas

*Gilberto León Vega**

Introducción

En este artículo ahondaré en el manejo actitudinal y sociopsicológico que ejercen las personas a través de su cuerpo, lo que Marcel Mauss (1979) ha llamado las "técnicas del cuerpo". En concreto, quisiera saber acerca de los "hábitos metafísicos" que posibilitan la comunicación de lo humano con lo divino;[1] es decir, los procesos corporales de privación y resistencia voluntaria con los que el ser humano aspira a un estado existencial similar al de los dioses o ancestros. Las preguntas que surgen son las siguientes: ¿qué cualidades o atributos sutiles se adhieren a la persona que lleva a la práctica dichos hábitos?, ¿cuáles eran las características metafísicas que atribuían a la nobleza nahua prehispánica y, en especial, a los señores (*teuctli*)?

Para responder a las interrogantes recurriré a los datos históricos, escritos en idioma náhuatl (como crónicas, códices y sermonarios),[2] que serán complementados con los estudios que se han realizado sobre este grupo en el periodo prehispánico.[3] Dicha información etnohistórica será contrastada

* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

[1] A decir del antropólogo francés, Marcel Mauss (1979: 355), el concepto de los "hábitos metafísicos" refiere a la "comunicación que tienen ciertos hombres con los dioses".

[2] Sahagún (1985, 1986, 1993, 2006), Durán (1967), Benavente (1971), Ruíz de Alarcón (1953), Mijangos (1607), *Leyenda de los soles* (2011) y el *Códice Florentino* (1950: 63).

[3] León-Portilla (1959), Séjourné (1962), Aguirre Beltrán (1963), López Austin (1963, 1973, 2012), Gonzalbo (1985), Burkhart (1988), Brotherston (1989), Junquera (1992), Escalante (1996), Lara (1999), Davidoff (2002), Martínez (2006, 2011) y Olivier (2011).

con un caso etnográfico[4] a fin de comprender el pasado prehispánico con los datos actuales.[5] Los datos empíricos nos permitirán "antropologizar" el trasfondo etnohistórico sobre las técnicas del cuerpo con el fin de introducir el aspecto humano vivencial en la narración histórica. Partimos de la premisa, según la cual, el material etnográfico puede ayudar a la comprensión de los datos etnohistóricos del pasado y viceversa.

Así, tendremos un primer acercamiento a la construcción corporal del "señor" (*teuctli*) que, durante la Colonia, pasó a formar el modelo del "buen cristiano"; es decir, las características que se adjuntan y hacen singular la trayectoria de vida de una persona "de respeto" o "persona noble", a partir de la adquisición de cualidades "metafísicas" —por ejemplo, estar en estado de pureza corporal (*chipahuac*), resplandecer físicamente (*xotlatoc*), poseer majestuosidad (*mahuizyotl*), adquirir honorabilidad y respeto (*tlazohtlac*)—.

Considero que los hábitos metafísicos del cuerpo, que reproducen los indígenas nahuas de la Sierra Norte de Puebla, no solo tienen que ver con doctrinas de religiosidad indígena del pasado mesoamericano, sino con el humanismo novohispano, la educación cristiana y la labor evangélica de los primeros frailes, quienes introdujeron estereotipos que hasta hoy se siguen construyendo, como la representación de la "buena persona" (*cuale tlacatl*) o el "buen cristiano" (*cuale cristiano*). Es importante tomar en cuenta que, durante el periodo colonial, los frailes, a la par de que se iban enterando de las doctrinas mesoamericanas que recaían en el cuerpo, comenzaron a implementar la doctrina cristiana, referente a los "dotes de gloria", cuyo fin fue "transfigurar", "agraciar" o "ilustrar" a las personas que tomaban como modelo de vida a la virgen, los santos o el mártir (Rubial, 2009).

El trabajo ofrece algunas líneas de investigación sobre el tema, por lo que será una primera aproximación a las ideas que se tenían acerca del comportamiento del "buen hombre" y la manera en que, durante el ciclo de vida, se podían adquirir o perder algunas virtudes sociales, lo que nos permite apreciar, en el fondo, la construcción cultural del cuerpo humano y la persona

[4] Los datos de trabajo de campo fueron recabados desde el 2014 hasta el presente (2019) en el Municipio de Pahuatlán de Valle, en la Sierra Norte de Puebla, principalmente, en las comunidades nahuas de Atlantongo y Xolotla. A pesar de que se tuvo contacto con niños, jóvenes, personas casadas y adultos mayores, hombres y mujeres, en esta ocasión el material que se ocupó fue obtenido de las "personas de respeto"; es decir, personajes que sobrepasan los cincuenta años y que han asumido distintos "cargos" en la comunidad de manera favorable, acumulando un capital político importante al establecer lazos de compadrazgo extensivos.

[5] Montoya Briones (1989), Chamoux (1996, 2011), Aramoni (2003), Stresser-Péan (2011), Batalla (2011), Good (2010, 2014, 2015).

entre los indígenas durante los procesos de evangelización. En un primer momento daré un breve bosquejo del desarrollo de la tradición intelectual mesoamericana, retomando los modelos del ordenamiento del mundo; después, veremos las implicaciones del Dios-Sol cristiano en la construcción cultural del cuerpo indiano; para finalizar, señalaré el cambio que hubo del Hombre-dios mesoamericano a la concepción del Dios-hombre cristiano y la manera en que el estudio etnográfico puede aproximarnos a identificar algunos hábitos metafísicos en sociedades indígenas contemporáneas.

Bosquejo del desarrollo de la tradición intelectual mesoamericana

El concepto de *tradición intelectual* intenta aportar elementos antropológicos, desde el presente, para consolidar la idea de que, en los grupos mesoamericanos, existe una tradición filosófica compleja que no se resguarda por medio de la escritura, sino de la tradición oral. Lo que se busca no son los elementos culturales estáticos o las permanencias a lo largo del tiempo, sino los cambios culturales creativos que muestran una dinámica organizacional exitosa a más de 500 años de las pestes que introdujeron los españoles y que acabaron con la vida de miles de indígenas.

La importancia de la existencia de una tradición intelectual mesoamericana se debe a que se ha documentado, la aplicación de principios materiales de organización y esquemas cognitivos, filosóficos, epistemológicos que, a las comunidades indígenas de México, les ha permitido su reproducción cultural y su transformación a lo largo del tiempo (Good, 2015: 147-164). Es decir, la permanencia de estas poblaciones en el mundo contemporáneo nos ha permitido corroborar la eficacia y el éxito adaptativo que tienen pese a los impactos propiciados por las distintas estructuras del poder dominante.

Habrá que agregar que el desarrollo de la tradición intelectual de los pueblos indígenas de México no ha derivado en una cosmovisión homogénea a lo largo de la historia, sino que los principios materiales y esquemas cognitivos (plásticos y dinámicos) permitieron el surgimiento, *sui géneris*, de diversas cosmovisiones, las cuales han originado su particular desenvolvimiento histórico; pero se han visto cuestionadas y replanteadas en distintas coyunturas sociopolíticas desde el periodo prehispánico, la conquista y con la entrada del mercado libre capitalista (Good, 2014: 89-107).

Por lo tanto, el dinamismo de las cosmovisiones, derivadas de esa tradición intelectual, se debe, en gran medida, a las distintas coyunturas sociopolíticas que han puesto a prueba su reproducción cultural y sus estrategias sociales, familiares y personales de supervivencia. En los periodos de crisis y cambios sociales profundos también se ha documentado la manera en que las comunidades mesoamericanas han implementado estrategias de trabajo, organización y alianza corporativa, que han propiciado la reproducción social de manera autónoma (Good, 2015: 160).

Los procesos históricos que han atentado contra la permanencia cultural de los pueblos indígenas y sus estrategias dinámicas de supervivencia, nos hacen voltear a ver las formas creativas y artísticas que han ocupado para mantener "su propia historicidad, continuar construyendo conceptos de persona y comunidad locales, efectuar la transmisión de conocimientos técnicos y ecológicos, recrear sistemas religiosos y formas de organización social" (Good, 2010: 49-50); además de propiciar singulares técnicas de la corporalidad, gracias a doctrinas de religiosidad indígena que han heredado las distintas etnias desde tiempos prehispánicos y novohispanos.

Al tratar de analizar los fenómenos de la reproducción cultural de una manera dinámica y plástica, el concepto de *etnogénesis* nos ayuda a entender que la creación cultural se puede generar a partir de contactos, diálogos e, incluso, luchas culturales que los pueblos tienen y han tenido frente a las estructuras de poder opresivo (Hill, 1996: 2).

Este planteamiento de Jonathan Hill propone, por una parte, que las sociedades y las culturas no están aisladas, sino que mantienen contacto permanente con el exterior, recibiendo préstamos y exportando otros. En segundo lugar, se podría afirmar que las "continuidades culturales" son en realidad tácticas sociales de adaptación continua a realidades y contextos nuevos, diversos y adversos. Es por ello que resulta pertinente profundizar en el entendimiento de sus estrategias creativas, ya que ellas han generado el éxito social y cultural hasta el día de hoy.

No creo que los procesos de choque cultural hayan producido una cultura amorfa, deforme o "sincrética", tomando préstamo de múltiples elementos "disonantes" para conformarse; al contrario, la etnogénesis establece que hay coyunturas en las que la cultura emerge nuevamente de manera *sui generis*, donde los elementos del pasado o del presente son seleccionados y discriminados estratégicamente para ser retomados de una manera dinámica en función de la colectividad y su contexto. De hecho, algunas sociedades han

preferido la refabricación o remodelación de su cultura, la pérdida de muchos elementos culturales y valores, antes de su extinción como comunidad corporativa y socialmente vinculante.

Modelos de orden nahuas: el Sol como metáfora del desarrollo humano

Con el fin de enfocarnos en el desarrollo de una cosmovisión particular, como la de los nahuas prehispánicos, en esta ocasión quisiera entender la forma en que esta etnia pensó su desenvolvimiento histórico de manera autóctona, para lo cual es preciso poner atención a ciertos paradigmas o esquemas de explicación, en especial, cómo es que pudieron entender el cuerpo humano y el desarrollo de la persona. Aunque ya han surgido estudios más detallados de esquemas duales, tripartitas o cuatripartitas del universo y espacio, también existen otros modelos sobre el tiempo, la escritura, la gemelidad y, principalmente, el cuerpo humano.

Por una parte, el modelo de escritura y de lectura remite a una lógica en la narrativa pictórica, cuyo patrón de movimiento estético puede ser el bustrofedon.[6] El "modelo del proceso de especialización humana" refiere a las incursiones tecnológicas implementadas por el sacerdote, el agricultor y el guerrero, quienes propiciaron pasos importantes en el desenvolvimiento civilizatorio de las sociedades mesoamericanas (Brotherston, 1989: 106). El modelo del tiempo refiere a la idea mesoamericana de periodos cíclicos de creación y destrucción del mundo, y del Sol (*Leyenda de los soles,* 2011: 169-206). El modelo de *gemelidad* "proporciona las claves que permiten descubrir cómo un ser se desdobla en dos entidades diversas que aparecen como opuestas y complementarias para personificar los grandes procesos creadores" (Olivier, 2011: 151).

Otro modelo planteado por los nahuas prehispánicos alude a que el cuerpo humano pude ser semejante al Sol. Ellos consideraban que toda persona, durante su crecimiento, podía adquirir cualidades solares, de claridad y luz; por ejemplo, cuando nos acercamos a los estudios realizados sobre las entidades anímicas, cobra interés que los constituyentes sutiles del cuerpo humano estén relacionados con una especie de "fuego" y "calor" que dotaba de vitalidad la corporalidad de las personas.

[6] Por ejemplo, como se muestra en la lógica de lectura de los cartuchos de los años, dentro de la *Tira de la Peregrinación* o el *Códice Boturini*.

Puntualmente: "el *tonalli* es una fuerza que da al individuo vigor, calor, valor, y que permite el crecimiento"; "se identifica con el elemento llamado *tleyo*, a su vez relacionado con la fama" (López Austin, 2012, I: 225-226). De hecho, los antiguos nahuas consideraban que los cargos públicos hacían que aumentara el *tonalli*, ya que las "transformaciones del *teuctli* y del *tlatoani* implicaban un aumento de su fuego". De esta manera, "*tleyotía* [*nite*] significa a la letra 'llenar a alguien de fuego'[…] esto nos indica que podía haber un aumento de energía" (López Austin, 2012, I: 460).

Si bien, la idea de *tleyo* ('fuego'), en relación con el *tonalli* (' calor'), proporciona la clave para comprender las manifestaciones de luz-fuego y calor físicos en el cuerpo, existen dichos o adagios que ejemplifican la idea de que la vida del hombre era "semejante" a la del Sol, al grado de que el calor corporal, al igual que el del astro, iba aumentando y decreciendo conforme el paso de los años o el tiempo (Sahagún, 1985: 119-132). "Este refrán se dice de los principales en cualquier oficio o ciencia que, poco a poco, van aprendiendo y nadie aprende el oficio o ciencia de repente, como el Sol que cuando sale no calienta y como va subiendo poco a poco va calentando más y más" (Sahagún 2006: 393).

Aunque, el adagio llamado: "no escalienta el Sol luego saliendo" establece una semejanza entre el Sol y el ciclo de la vida humano, para Aguirre Beltrán, los antiguos nahuas consideraban que todo ser humano tenía la posibilidad de transfigurarse en un "astro", ya que "todo hombre bien nacido era proclive a transformarse en el rostro e imagen del Sol, es decir, un *tonatiuh ixco*: un guerrero en ciernes, un Sol" (Aguirre Beltrán, 1963: 108-09).[7]

A pesar de que la palabra *tonatiuh ixco* es un topónimo que refiere a la parte "oriental" y, literalmente, significa "sobre la faz del Sol", es un hecho que existía una relación entre los guerreros y el Sol, pues encontramos datos de una "casta" guerrera que se dedicaba a venerar al astro y quienes se "recogían" en un templo para ejercitarse en ciertas prácticas, religiosas o bélicas, en honor al dios. A decir del dominico fray Diego Durán (1967), existía una orden de "caballeros" quienes "profesaban la milicia", ya que eran los únicos que "tenían por dios y caudillo al Sol, y por patrón" (Durán, 1967, I: 105).

Dentro de la orden de "caballeros del Sol", también estaban "sus señores del Sol" (*tonatiuh itlatocahuan*), "quienes tenían la misión de dirigir la guerra"

[7] Hernando Ruíz de Alarcón (1953: 137) menciona que los indígenas, para juzgar si un niño estaba sano o enfermo, bastaba con ver su rostro reflejado en una jícara con agua, para determinar su luminosidad u opacidad. Los que no estaban enfermos, el rostro se tornaba brillante como el Sol.

y desarrollaban la función "de ser jueces en los pleitos de guerra" (*Códice Florentino*, 1950-63, I. Lib. VIII: 52). A su muerte quedaba como "sustituto" uno de "aquellos que habían sido sus diputados" y "dijeron que se había convertido en señor del Sol" (*quihtohuaya itlahtocahua mochihua in tonatiuh*) (*Códice Florentino*, 1950-63, I. Lib. VIII: 87).

Cobra interés la existencia de esta "orden" de caballeros solares, ya que, por una parte, nos permite ver la importancia que tenía el *tonalli* en su capacidad guerrera y, por otra, nos lleva a cuestionar sobre el tipo de doctrina que aprendían los "caballeros", así como las prácticas de penitencia y educación que recibían en el interior de estas "casas" de recogimiento. Pero, cabría preguntarse ¿qué significado tenía, dentro de la sociedad nahua precolombina, ser un "guerrero solar" y convertirse en "señor del Sol"?

Aunque la respuesta a la pregunta desborda el límite de mi objetivo, podríamos relacionar la preparación que tenían dentro de sus "casas" de penitencia o doctrina, con lo que Laurette Séjourné (1962), en el siglo pasado, denominó: "la vertiente simbólico-religiosa del pensamiento tolteca". Para el arqueólogo, la idea de que el humano podía adquirir una luminosidad semejante a la del Sol era la base que sustentaba el "humanismo quetzalcoatliano", pues su mitología llevada a la praxis, "ilustra las etapas que llevan a la materia hasta la luminosidad más pura" (Séjourné, 1962: 65); es decir, la transformación ontológica de un hombre en Sol.

Considerando la existencia de "castas" guerreras centradas en el culto al Sol, es probable que la educación, de alguna manera, estuviera dirigida a proporcionar, entre muchas otras finalidades, valentía en los *tonalli* de los mancebos. Ello quería decir que, mediante el empleo de ciertas técnicas del cuerpo, se procuraba mantener un estado existencial con un elevado potencial anímico, necesario para salir con valentía al campo de batalla o afrontar la existencia humana con ciertos valores anímicos propios de los guerreros y los señores nobles.[8]

Un ejemplo que sale fuera del ámbito guerrero, pero que corrobora la idea de que el *tonalli* otorgaba vigor y valor a las personas, lo encontramos cuando los comerciantes iban de camino hacia tierras extrañas. Se narra que,

[8] Un ejemplo que refiere la pérdida del valor anímico de un señor o *tlatoani*, lo tenemos referido a Motecuhzoma II quien, según Francisco Cervantes de Salazar, por falta de valor en contra de los españoles, la población lo repudio de la siguiente manera: "Calla, bellaco, cuilón, afeminado, nascido para texer y hilar y no para rey y seguir la guerra; esos perros cristianos que tú tanto amas te tienen preso como a un mascegual, y eres un gallina, no es posible sino que ésos se echan contigo y te tienen por su manceba" (Batalla, 2011: 48, 50).

si durante su trayecto encontraban un mal augurio, los adultos, quienes tenían mayor grado de experiencia y fuerza anímica, animaban a los más jóvenes recordándoles su propósito, diciendo: "venimos a mejorar la fortuna" (*tiquintonalehuaco*). Y, agregaban: "animaos hijos míos" (*ximellaquahuacan, nopilhuané*) (Sahagún, 1969: 21).

Al contrario, los que seguían "pensativos", los que no podían estabilizar su destino (*ommotonallalilia*) durante el trayecto, los que no eran de un *tonalli* fuerte o los que no tenían un destino favorable (*in amo* tonalchicahuaque, *in amo tonallapalihui*) (Sahagún, 1969: 21):

> De allí en adelante no curaban de pensar más que en alguna cosa les había de acontecer; adversa, por el agüero que habían oído de aquel ave que se llamaba huactli; y pasando el termino de aquel agüero, si ninguna cosa les acontecía consolábanse y tomaban aliento y esfuerzo, porque su espanto no vino en efecto. Pero algunos de la compañía que eran medrosos y de poco esfuerzo, todavía iban con temor de que alguna cosa le había de acontecer; y así ni se alegraban ni hablaban ni podían recibir consolación; iban como desmayados y pensativos de que alguna cosa les había de acontecer; y de allí a algún trecho delante iban pensado que lo que no les había acontecido antes (Sahagún, 2006: 263).[9]

No solo la "motivación", por medio de las palabras de los mayores, servía para estabilizar el tonalli de los mancebos. Sino que la calidad, tipo o especie de tonalli era un factor importante para entender la "estabilidad" del destino para los nahuas prehispánicos; ya que, de acuerdo con la potencia de la entidad anímica, cada ser humano podría ser más vulnerable a la sugestión emotiva o ejecutar un control anímico dependiendo el estatuto ontológico de su entidad calórica. Dichas técnicas del manejo anímico y emotivo, seguramente, fueron materia central en la enseñanza de las escuelas del periodo precolombino, como lo veremos a continuación.

[9] "Los antiguos nahuas consideraban que si una persona nacía en un signo del día *ce-ocelotl*: 'en ninguna parte de la tierra fue con rostro radiante' (*acan ixtona in tlalticpac*), porque su signo fue mal condicionado (*atlacacemelle in itonal*) [Cfr. Sahagún 1950-63, Lib. IV: 6]. Los que nacían en un 'signo de miseria' (*itonal in icnoyotl*) como en el día *ce-quiahuitl*, decían: "en ningún lugar brilla su rostro" (*acan ixtona*) [Cfr. Sahagún 1950-63, Lib. IV: 43] (León, 2017: 204).

La educación y la filosofía moral de los antiguos nahuas

En el México prehispánico existían prescripciones morales y de buen comportamiento, localizadas en los huehuetlatolli, junto con enseñanzas prácticas, ampliamente documentadas por Sahagún, en el libro VI del *Códice Florentino* (1950-63), que ahondaban en el modo de utilizar el cuerpo, ejercitado tanto en el Calmecac, como en el Telpochcalli y en la vida cotidiana o palaciega.

En opinión del historiador mexicano, Pablo Escalante (1996: 450), las prescripciones en la manera de conducirse con el cuerpo, dentro de los templos, las escuelas, los palacios, en el ámbito público o privado, frente a los señores o macehuales, tenían como fin moral "distinguirse por medio de un comportamiento esmerado" a modo de replicar "el modelo de prestigio caracterizado por la moderación y la sobriedad".

Respecto a los ejercicios o prácticas del manejo del cuerpo dentro de la institución educativa de los antiguos nahuas, Sahagún (2006: 562) refiere algunas acciones prácticas para mantener el estado de "sobriedad" y "moderación" con base en la "policía exterior", es decir, en la manera consciente de vigilar las conductas propias, poniendo mucho cuidado en el habla, los gestos, las actitudes y los sentimientos. Tan eficaz fue dicha policía exterior que Sahagún exaltó la educación, el regimiento y el autodominio, como hábitos arraigados entre la población autóctona.

Ahora sabemos que, por medio de algunas operaciones corporales de resistencia, los antiguos mexicanos trataban de obviar las "cosas naturales" (el frío, el sueño, el cansancio, el peso, el dolor, las emociones, el movimiento), a fin de contrariar la naturaleza humana y adquirir mayor dominio de sí mismo, esto mediante las privaciones voluntarias. A decir de Junquera (1992), en el México prehispánico, el "ideal de hombre" debía reunir la suma de cualidades y atributos que lo definían como una persona "cabal, completa o acabada"; asimismo, comenta que estos rasgos y gestos, seguramente, eran exigidos al candidato a los dos puestos jerárquicos más encumbrados que había: el soberano y el sumo sacerdote.

Por ejemplo, a decir de los informantes de Sahagún, dentro del Códice Florentino, para sumo sacerdote se elegía: "el que era virtuoso, humilde, y considerado y cuerdo, y no liviano, y grave, y riguroso, y celoso en las costumbres, y amoroso y misericordioso, y compasivo, y amigo de todos, y devoto y temeroso de Dios". Además, para ser "señor" o "gobernante" se requería:

"que fuese hombre valiente [...] osado y animoso, y que no supiese beber vino; que fuese prudente y sabio [...] que supiese bien hablar, fuese entendido y recatado, y animoso y amoroso" (Junquera, 1992: 94).

Además de estos atributos, cualidades, rasgos y gestos que recaían en la personalidad del gobernante ideal, encontré, dentro del mismo *Códice Florentino*, descripciones del hombre osado y "valiente", del hombre que "conoce su corazón" (*in iyollo quimati*), capaz de omitir los sentimientos de temor (*in ahmo momauhtiani*), adquirir sangre fría, para poder hacer frente a los espectros fantasmales de la oscuridad, gracias a un *tonalli* altamente dotado de fuerza (*in tonallapalihui*) (López Austin, 1963: 181).

Dicho estado de valentía no solo los situaba en un grado de mayor potencia y fuerza dentro de la escala jerárquica de los *tonaltin*; el óptimo estado del corazón y del *tonalli* era valorado no únicamente por la casta guerrera, sino por la gente palaciega y la común, ya que un acrecentado calor vital podía contrarrestar los influjos celestes, terrestres y humanos que constantemente perjudicaban a las personas con una corporalidad pueril y asustadiza (Echeverría, 2014); de ahí la importancia que daban los antiguos nahuas a la praxis continua de los "contrarios ejercicios" para aumentar su potencial anímico:

> Porque la templanza y abastanza de esta tierra y las constelaciones que en ella reinan ayudan mucho a la naturaleza humana para ser viciosa y ociosa y muy dada a los vicios sensuales. Y la Filosofía Moral enseñó, por experiencia a estos naturales que, para vivir moralmente y virtuosamente, era necesario el rigor y (la) austeridad y en ocupaciones continuas en cosas provechosas a la república […] Pero es gran vergüenza nuestra que los indios naturales, cuerdos y sabios antiguos, supieron dar remedio a los daños que ésta tierra imprime en los que en ella viven, obviando a las cosas naturales con sus contrarios ejercicios (Sahagún, 2006: 562).

Recordemos que, para los antiguos mexicanos, las fuerzas del cosmos o "las constelaciones de estas tierras" podían perjudicar o beneficiar, con sus influjos, a los seres existentes, ya que, como agentes etéreos, derramaban sus efectos en los cuatro rumbos del universo. De hecho, la fuerza del *tonalli* estaba relacionada con el Sol, Tonatiuh, quien era visto como la fuente de la tona y de los *tonaltin*; dicha energía podía perjudicar o beneficiar a los humanos que resultaban "flechados", pues consideraban que los influjos

etéreos caían en forma de "saetas" sobre la tierra (López Austin, 2012, I: 224, 226, 229).[10]

Debido a que el *tonalli* se relaciona íntimamente con el calor del Sol, ese calor era considerado como algo que brindaba "animacidad" a un dios o una persona (su entidad anímica: itonal) y, por ello, dicho calor vital era concebido como una "ración" o una "cosa aplicada" o "dedicada para alguien" o "algo" (*tetonal*). De hecho, "todo aquello que al hombre pertenecía en virtud de su relación con el cosmos recibía también el nombre de *tonalli* (*tetonal*)" (López Austin, 2012, I: 223).

Como hemos advertido, los antiguos mexicanos conocían ciertas técnicas del cuerpo en las que, mediante un uso y control de la fuerza vital, se garantizaba un estado anímico cuyo reflejo podía reconocerse a partir del semblante y con manifestaciones de claridad, calor y luz en el cuerpo, propios de una persona "ilustre", "afamada" y llena del fuego solar (López Austin, 2012, I: 236-237).

Con respecto a las pautas del manejo del cuerpo y el control anímico entre los antiguos nahuas, algunos autores han planteado que el mito del Quinto Sol, sobre "la transformación de los dioses en astros", puede servir como un paradigma para entender la manera en que se mantenía encendido el "fuego vital" (*tonalli*) en el interior del cuerpo humano. Esta referencia puede aproximarnos a considerar que el control, manejo y cuidado anímico eran técnicas del cuerpo empleadas por los antiguos nahuas para adquirir facultades parecidas a las que recaían en los dioses u hombres-nahualli (Martínez, 2006: 137).[11] Por ejemplo:

> A pesar de la escasez de descripciones de ritos de transformación en las fuentes antiguas, existen algunas menciones de prácticas ligadas al nahualismo […] el ayuno y la abstinencia sexual aparecerían como ligados al aumento de poder sobrenatural […] Los informantes de Sahagún […] reportan que el hombre-nahualli 'no tenía mujer, no hacía nada más que estar en el templo, ayunando, vivía en el interior (del templo)' […] Así, a través de una vida de

[10] Sahagún (2006: 235-236) menciona que, si alguien por casualidad enfermaba durante la predominancia del signo del día 1-mono (*ce ozomatli*), especialmente "los que eran bien dispuestos", decían que era porque "las diosas le habían deseado la hermosura y se la habían quitado".

[11] "Observamos que es precisamente el calor (*tonalli*) de la hoguera […], el que provoca la transformación de los dioses en astros […]. En segundo lugar, vemos al viento –el aliento de Ehecatl, análogo al ihiyotl– como el elemento que produce el tránsito del Sol a través del cielo […]. Podemos observar que la acción del tonalli y el ihiyotl sobre el yolia sería comparable a la del fuego y el viento sobre el sol" (Martínez, 2006: 138-139).

> ayuno y penitencia, el nahualli habría buscado aumentar su tonalli y, con ello, acrecentar sus capacidades (Martínez, 2011: 299-300).

Además, Roberto Martínez (2011) destaca la idea de que, las entidades anímicas, se veían reforzadas y renovadas mediante la alimentación, los ayunos y la respiración. En sus estudios nos ofrece algunas explicaciones sobre la manera en que pudo funcionar la maquinaria anímica y cómo se lograba una "transfiguración" corporal, así como la importancia de mantener un equilibrado flujo de las entidades y la proyección de estas, cuyo efecto equivalía, en muchas ocasiones, a infundir un terror reverencial.[12]

Implicaciones del Dios-Sol cristiano en las cosmovisiones de la sierra poblana

Lo que aquí me interesa resaltar son los planteamientos de Montoya Briones (1989) respecto a la tradición religiosa que impera en la región de la Sierra Norte de Puebla, "derivada del cuarto Sol tolteco", lo que me lleva a considerar, en cuanto a las técnicas del cuerpo, que la tradición de la Sierra no era de vertiente mexica, sino que se apegaba a otra modalidad religiosa anterior a su hegemonía.[13] De hecho, fueron los toltecas quienes, durante el posclásico, tuvieron una incidencia predominante en las creencias de los pobladores de la Sierra de Puebla (García Martínez 2005: 45).

Mediante este hecho podemos advertir las distintas vertientes de pensamiento y facciones de religiosidad indígena que existieron en el México antiguo y, por lo tanto, las diferentes escuelas de adoctrinamiento ideológico del cuerpo; por ejemplo, la antropóloga María Elena Aramoni (2003: 64) también encontró, entre totonacos y nahuas de la Sierra Norte de Puebla, "formas vivientes del Cuarto Sol que trascienden para fundar la quinta creación", lo que demuestra, una vez más, la diferencia de tradiciones religiosas

[12] Además, existían algunos métodos prácticos para que los gobernantes fortalecieran "su espíritu", por medio de la transferencia de la fuerza de cautivos (ofrenda de corazones y sangre) hacia el tonalli del tlatoani (López Austin, 2012, I: 241).

[13] "En esta ocasión no nos proponemos realizar una disertación del mito de referencia en función de sus componentes básicos. Más bien nos interesa señalar que su matriz proviene de la Leyenda de los Soles, conjunto de relatos que como es bien sabido constituye parte fundamental de la cosmología de los antiguos mexicanos. Y aquí conviene resaltar que nuestro mito serrano sobre el dios de los rayos corresponde al cuarto sol y al motivo preciso del descubrimiento y rescate del maíz por parte de Quetzalcóatl convertido en hormiga negra" (Montoya Briones, 1989: 123).

y la permanencia de, por lo menos, dos doctrinas religiosas anteriores a la llegada de los españoles y el cristianismo.[14]

El hecho de encontrarse diversas tradiciones en la Sierra Norte de Puebla, en cuanto a la creación del mundo y el surgimiento del Sol, nos permite comprender la posible influencia que hubo del Altiplano a la Sierra y la manera en que los mexicas fueron eliminando o modificando las narraciones sagradas precedentes a ellos durante sus conquistas en otros territorios. Con ello, podemos advertir que el proceso de construcción cultural del cuerpo no fue el mismo en las distintas etnias del territorio mesoamericano, mucho menos, después de la conquista mexica ni aun con los españoles.

Habría que agregar que la lógica de eliminación e incorporación del pasado histórico que aplicaron los mexicas para implementar su Quinto Sol en otros pueblos (eliminando la doctrina de Quetzalcóatl para dar caída al Cuarto Sol tolteco), fue utilizada por los primeros frailes al llegar a la Nueva España, ya que intentaron, por muchos medios, "refundar" las creencias de los soles, implantar un nuevo Sol cristiano e inaugurar una nueva época poniendo a Jesucristo como un "nuevo" Sol.

De hecho, el franciscano fray Toribio de Benavente (1971: 388), quien estuvo empeñado en relacionar la *Leyenda de los soles* (2011) con el advenimiento de Jesucristo, agregando un Sol o "sexta edad" que culminaría con su segundo advenimiento. No sabemos si fue generalizada la idea del Sexto Sol cristiano en la Nueva España o la Sierra Norte de Puebla durante el siglo XVI, pero existen referencias de que los indios implementaron diversos elementos solares en construcciones religiosas y en el arte indocristiano del siglo XVI, lo que demuestra la importancia de Sol como elemento iconográfico para adoctrinar a los indios (Lara, 1999).

Fue el etnólogo francés, Guy Stresser-Péan (2011: 460) quien, al analizar la cristianización de los indios de la Sierra Norte de Puebla, se percató que, los frailes, fueron quienes "fusionaron sincréticamente" al Sol con Jesucristo, de acuerdo con las narraciones sagradas de los indígenas que antecedieron a las creencias católicas. En su opinión, "ese sincretismo parece tener su origen ahí mismo, desde el siglo XVI, durante la adopción del cristianismo" (Stresser-Péan, 2011: 572).

[14] La autora muestra que, en un "nivel interno", las narraciones mitológicas refieren una lógica de alternancia, donde el diluvio se propicia para provocar la destrucción del mundo y, en sentido opuesto, la creación llega a su fin con la destrucción para provocar una nueva creación.

Apoyando su propio argumento, el etnólogo comenta que este tipo de religiosidad indígena contemporánea puede tener un trasfondo mesoamericano prehispánico, ya que:

> Los indios de la Sierra Norte de Puebla, al igual que los de la Huasteca, creen que Dios es el Sol, o más precisamente, que Jesucristo, por su ascensión, se convirtió en Sol. La palabra Dios en español se usa por todos para hablar de Dios Padre y de su hijo Jesucristo. Para muchos indios, la custodia resplandeciente, de la procesión de la fiesta de Corpus Christi es la imagen misma de Dios, es decir, de Jesucristo asimilado al Sol. Esta idea actual sobre la permanencia mundial del Sol tiene sus orígenes prehispánicos (Stresser-Péan, 2011: 461).

Por una parte, esta cita nos invita a pensar sobre la manera en que los frailes retomaron la *Leyenda de los soles* (Tena, 2011) para contrarrestar el paganismo de los indios, introduciendo un Sol cristiano y, por otra, nos ayuda a comprender el método de dominación indirecto que los frailes utilizaron para la cristianización de la cultura indígena mediante elementos análogos a su idiosincrasia. Ahora podemos entender mejor por qué los frailes decidieron "mesoamericanizar" a Jesucristo, otorgándole un nombre en idioma nativo, como fue: *Toteotonatiuh* ("Nuestro divino Sol") o *Iteotlanextiltzin* ("La divina luz") (Burkhart, 1988).

En el análisis que Federico Navarrete (2001) realiza sobre la adopción del cristianismo y del dios cristiano durante el siglo XVI, desde el punto de vista de los indios, nos ayuda a comprender la importancia de la llegada de Jesucristo para estas poblaciones:

> Antes de la llegada de los españoles consideraban [los indios] que [el dios cristiano] ya intervenía en la historia prehispánica (a través de órdenes dadas a los otros dioses), pero era aún desconocido y la devoción se dirigía a los 'falsos dioses' y al 'demonio'. La Conquista permitió que por fin se le pudiera reconocer y otorgar la devoción debida (Navarrete, 2001: 65).

Si atendemos la veracidad de la cita, esto quiere decir que, en el pasado prehispánico, algunos pueblos sabían de la existencia del "único dios" (*icel teotl Dios*); pero, durante el "presente" colonial, fue cuando las poblaciones de Mesoamérica conocieron realmente a "Nuestro señor, el único Dios" (*in Totecuiyo icel Teotl Dios*), quien fue distinguido a partir de sus atributos divinos,

como: "su resplandor solar" (*in iteotonameyotzin*), "su ley", "su verdadera fe" (*ineltotocatzin*) y "su nombre" (*Jesuchristo*) (Navarrete, 2001: 65).

Cuando fray Gerónimo de Mendieta (1971: 223) escribe sobre la consagración de la recién construida iglesia de San Francisco en 1525, se alcanza a percibir el método de analogía que llevaron a cabo los frailes para adoctrinar a los indios, en donde se relaciona a Jesucristo con el Sol pagano. De ahí la importancia de la festividad de Corpus Christi como la arquetípica fiesta que debía evocar el antiguo culto que los indios ofrecían a Tonatiuh.

Considerando la manera en que los indios asimilaron, en algunos lugares, la imagen del Dios-Sol pagano con Jesucristo, queda por ver la manera en que los frailes actuaron en contra de los hábitos metafísicos que tenían los indígenas para establecer un nuevo contacto espiritual con el Dios cristiano.

El humanismo y la educación cristiana en la Nueva España

Si bien, la enseñanza religiosa y moral, a partir del humanismo traído por los españoles, sirvió como una vía para la extirpación de las "idolatrías" indígenas, gracias a la legislación general del III Concilio Provincial Mexicano (1585), se dispuso, legalmente, la forma en que se debía de enseñar el humanismo para erradicar la idolatría y las viejas costumbres de los indios. Al respecto, la asimilación de los nuevos patrones de comportamiento, originaron el sistema educativo en el que la evangelización y la construcción de cuerpos cristianos fue la meta suprema.

Recordemos que los textos elementales de doctrina cristiana ("catecismo cristiano") se sintetizaban en tres grandes apartados: lo que ha de creer, lo que ha de rezar y cómo ha de obrar cristianamente la persona. Las penitencias —disciplinas, ayunos, azotes, etcétera— formaban parte de la vida religiosa novohispana; aunque, hasta ahora, carecemos de estudios historiográficos y etnográficos sobre estas prácticas "metafísicas" entre los indios.

En la crónica del franciscano, fray Juan de Torquemada, aparece la frase: "bájales el cuello y cerviz"; dicha sentencia se llevó a la práctica como un método pedagógico para lograr la sumisión de la población india. Incluso, para preservar el prestigio de la antigua nobleza se diseñaron dos niveles de educación: la instrucción doctrinal, en los atrios de las iglesias, para los vasallos o *macehualtin* y los internados conventuales para principales o *pipiltin* (Gonzalbo, 1985: 14).

La tendencia monástica y de encerramiento proclive en los naturales llevó a los primeros cronistas a considerar como propias de las culturas indígenas "la mesura" en la alimentación y "la perseverancia" en el trabajo. A decir de la historiadora Pilar Gonzalbo (1985: 56-57), "sinceramente admiraban algunos religiosos las virtudes de los indios o el orden que regía sus comunidades", como la "poca codicia" o "desprendimiento de los indios hacia los bienes materiales":

> Según el Códice franciscano (1570), los indios sobresalían por su predisposición natural a practicar, "con tanta fidelidad", los oficios y "ejercicios espirituales"; además, de poseer "virtud de humildad y religiosa piedad". Fray Agustín Dávila Padilla, primer obispo de Tlaxcala, argumentaba que los indios debían ser considerados "con justo título racionales, tienen entero sentido y cabeza. Sus niños hacen ventaja a lo nuestros en el vigor del espíritu, y en más dichosa viveza de entendimiento y de sentidos, y en todas las obras de manos" (Gonzalbo, 1985: 40, 76).

Las capacidades "racionales", la adquisición de un "entero sentido y cabeza", la manutención "del vigor del espíritu", la "viveza de entendimiento y de sentidos", no se contraponía a todas las prácticas manuales y corporales (las técnicas del cuerpo) que los indios ya dominaban; aunque, seguramente, su idea de la persona era una construcción cultural inversa al modelo cristiano occidental.

Remodelación de las técnicas del cuerpo del indio cristianizado

El concepto de las *técnicas del cuerpo* hace referencia al "arte de utilizar el cuerpo humano", considerando que el cuerpo es el primer "instrumento del hombre" para interactuar con el entorno (Mauss, 1979: 338). El antropólogo Marcel Mauss parte de esa premisa para señalar que, en el arte de saber manejar el cuerpo, la "educación" influye de manera determinante, no solo en la manera sutil de adaptarse al entorno social, sino en algunos fenómenos o procesos que tienen relación con el "rendimiento" y la "resistencia" anímica, cognitiva y física (Mauss, 1979: 338, 356).

Asegura que la "resistencia a la emoción" que invade es algo fundamental en la vida social y mental, así como lo son los "símbolos morales" interiorizados y tomados como modelos de la manera de comportarse o desenvolverse socialmente. A decir del antropólogo:

> La causa sociológica que se encuentra dentro de los fenómenos de las técnicas del cuerpo, se circunscribe a la figura de autoridad del que se prescinde toda sociedad y cultura para generar orden; ya que, es precisamente esa idea de prestigio de la persona, la que hace el acto ordenado, autorizado y aprobado en relación con la persona imitadora (Mauss, 1979: 341).

Durante el periodo novohispano, la población nahua retomó o se le impusieron nuevos modelos de autoridad y, con ello, la adquisición de nuevas técnicas del cuerpo. En la obra de Juan de Mijangos (1607), *Espejo divino en lengva mexicana, en que pueden verse los padres y tomar documento para acertar a doctrinar bien a sus hijos y aficionarlos a las virtudes*, encontramos la descripción de las virtudes cristianas en lo referente al comportamiento del "padre que es bueno" (como el que da a su hijo una buena y apropiada vida espiritual), lo que nos lleva a contemplar la "figura de autoridad" que introdujeron los frailes mendicantes entre la población autóctona.

En el texto del padre Mijangos también existen diversas metáforas que tratan de explicar lo que era un "buen padre" de familia. La metáfora más interesante es la que explica que el padre es como "el salero y la luz" que usa Dios "para dar color y sabor" a los hijos (Marín-Guadarrama, 2012: 82). Cobra relevancia el hecho de que la figura de autoridad cristiana fuera vista, metafóricamente, como una "luz divina", ya que ayuda a entender las manifestaciones de luz, pulcritud y lustre que debería tener toda autoridad moral.[15]

Considerando la atención que ponían los antiguos nahuas en el manejo corporal y anímico, además de las observaciones sutiles que hicieron los frailes de las "predisposiciones naturales" que tenían (la fidelidad, la humildad, la religiosa piedad, el vigor de espíritu, la viveza de entendimiento y la viveza de sentidos), creo que, a partir de esta percepción "espiritual" del indio, es posible preguntarnos sobre la manera en que los nahuas miraban el mundo, teniendo presente, sobre todo, las "predisposiciones naturales" respecto al manejo y control anímico.

[15] Resulta interesante la referencia teniendo en cuenta la figura del "sabio" entre los antiguos nahuas. Esto es lo que refiere Miguel León-Portilla (1959: 446), remitiéndose al Códice Matritense de la Real Academia, acerca de una persona "ilustre": "El sabio: una luz, una tea, una gruesa tea que no ahúma. Un espejo horadado, un espejo agujerado por ambos lados. Suya es la tinta negra y roja, de él son los códices. El mismo es escritura y sabiduría. Es camino, guía veraz para otros. Conduce a las personas y a las cosas, es guía de los negocios humanos. El sabio verdadero es cuidadoso (como un médico) y guarda la tradición".

La animacidad *corporal del indio y los dotes de gloria cristianos*

Recientemente, la antropóloga Marie Noëlle-Chamoux (2011) se ha percatado de que, entre los nahuas del pasado prehispánico como del presente, "todo está vivo" o animado, incluyendo: los órganos, los miembros y sustancias del cuerpo. A partir de este presupuesto del mundo animado e inanimado, la autora nos enseña que los fenómenos de *animacidad* corporal y del cosmos fueron una creencia extendida en toda Mesoamérica y, seguramente, tuvo repercusiones importantes en la manera de introducir el cristianismo y, sobre todo, en cómo los indios entendieron el mensaje cristiano y la nueva forma de vida.

En los diálogos culturales ejemplificados en los *coloquios y doctrina cristiana* de Sahagún (1986), en los que se trató sobre la religiosidad indígena para posteriormente ser erradicada, los frailes comprendieron la importancia de las entidades anímicas y, esta base anímica, seguramente, les ayudó para introducir nuevas ideas (renacentistas) acerca del *alma, anima y espíritu*; pero, sobre todo, la doctrina referente a los "dotes de gloria" o "beatitudes del alma" que se ven expresadas en las corporalidades cristianas.

Por ejemplo, Sahagún (1993), dentro de la Psalmodia Christiana (Christian Psalmody), utiliza el sustantivo *tonalli* para describir una de las "beatitudes del alma" llamada: "claridad" (*claritas* en latín), que traduce al idioma náhuatl, como: *naltonaliztli*, cuyo significado es: "trasluciente" o "claro por todas partes". Para los frailes, los "dotes de gloria" eran considerados dones sobrenaturales que se podían incrementar gracias a ciertas prácticas espirituales, cuyo fin era constituir un "cuerpo glorioso", es decir, "tener un cuerpo tan luminoso como el Sol o incluso transparente como el cristal", dotado de libertad, agilidad, incluso, voluptuosidad (*voluptas*): "resultado del uso de los cinco sentidos y que se manifiesta en cada uno de sus miembros" (Baschet, 1999: 60):

> La primera se llama Agilidad, es decir, no te sentirás pesado; nada será distante para ti, a pesar de ello enérgicamente puedes darte prisa a cualquier lado. El segundo se llamada Impasibilidad; es decir, el bienestar de tu cuerpo. Absolutamente siempre será inmutable; (el cuerpo) sentirá absolutamente nada. La tercera se llama Claridad, esplendor; es decir, su cuerpo va a brillar, brillará, relucirá intensamente, eclipsará el Sol. El cuarto se llama Sutileza, eso, nada obstruirá, nada golpeará su cuerpo, rápidamente entrará en todas

> partes, incluso en madera, [incuso] piedra y penetrará todo para que pase dentro, nada lo obstruya (Sahagún, 1993: 33).[16]

A decir de Géróme Baschet (1999), Sahagún, al numerar las cuatro dotes de gloria, entra dentro del pensamiento escolástico proveniente del siglo XIII medieval, que prefería condensar el análisis en cuatro beatitudes (*claritas*, *agilitas*, *subtilitas*, *impassibilitas*), de las que también se refiere Tomas de Aquino en su obra: *Suma Teológica*. Durante el siglo XVII surgió un modelo más extenso de siete beatitudes del alma, propuesto por Anselmo de Canterbury, entre las que destacaron: la *pulchritudo*, *velocitas*, *fortitudo*, *libertas*, *impassibilitas*, *voluptas* y *aeternitas vitae* (Baschet, 1999: 59).

El mismo J. Baschet (1999: 60) explica que la idea de un "cuerpo glorioso", para la iglesia católica, hacía referencia a la concepción material de la resurrección de los elegidos en "cuerpos espirituales"; es decir, que el cuerpo resucitado, durante el segundo advenimiento de Jesucristo, debía conservar la materialidad de su carne, pero arropada y arrobada con cualidades espirituales o sutiles. Ello equivalía a un proceso de "espiritualización" en el que se daba importancia al cultivo a las "beatitudes" del alma, teniendo como meta última la "belleza perfecta", caracterizada por las "proporciones armoniosas", evocando o simulando a las del plano divino.

Del Hombre-dios mesoamericano al Dios-hombre cristiano

Las técnicas del cuerpo no solo son un medio de refinamiento corporal y signo de educación o "civilización" en el ámbito cotidiano y palaciego, como lo ha referido P. Escalante (1996) en sus estudios sobre los antiguos nahuas, sino que algunas prácticas corpóreas han estado relacionadas con los "hábitos metafísicos", a decir de M. Mauss (1979: 355), con la "comunicación que tiene ciertos hombres con los dioses", y en especial, con el "prendamiento" que logran alcanzar algunos hombres con el ámbito divino.

[16] "*Inic centlamantli, itoca Agilitas: quitoznequi, amo tetic tie, aoccan mohueca iez, intlanel cenca canin, ca ittacitihuetziz. Inic ontlamantli itoca Impassibilitas: quitoznequi, imalhuiloca in monacaio, niman aic quen mochihuaz, niman atle quen chihuaz. Inic etlamantli, itoca Claritas, naltonaliztli: quitoznequi, cenca cueiucaz, cenca tlaneztiz, cenca pepetlacaz in monacaio, quincempanauiz in tonatiuh. Inic nauhtlamantli, itoca Subtilitas: quitoznequi, atle quelleltiz, atle quitzotzonaz, nouian calactiuetziz in monacaio, in manel quauitl, in manel tetl yitic ca, vmpa nalquizas, in zazo tlein: ca yiticpa quizas aoc tlequelleltiz*" (Sahagún, 1993: 32).

En efecto, dentro del contexto mesoamericano, el fenómeno de fondo de los hombres-dios implicaba la intromisión de una fuerza que "penetra en los hombres y los hace participar de la naturaleza de los dioses" (López Austin, 1973: 116). Dentro de los *Coloquios* de Sahagún (1986) encontramos que, las técnicas corporales y los hábitos metafísicos que emprendieron los naturales para llegar a ser hombres-dios, ya documentados por Laurette Séjourné (1962: 65) entre los toltecas del posclásico, correspondían, según los frailes, a sentirse "semejante" al Dios del cielo.

Al advertir ciertos hábitos metafísicos entre los naturales (como las técnicas del nahualismo), los religiosos trataron, por muchos medios, de interferir la comunicación que los indios tenían con sus dioses, para redirigirlos al conocimiento del "único Dios". Por ejemplo, los frailes explicaron a los indios que las capacidades de los hombres-dios estaban relacionadas con la rebeldía del ángel caído (Lucifer), quien fue expulsado del cielo, precisamente, por "sentirse semejante al dios del cielo".

> El crimen de este Ángel fue cuando se dijo: pondré mi trono junto al trono del todopoderoso Dios, subiré y seré semejante a él'. Este trozo contiene los temas de la reunificación del Hijo de Dios (al que Sahagún llama en contrapunto a los hombres-dios, el Dios-hombre) 'que ascendió al cielo y está sentado a la derecha del todopoderoso'. Dentro del cristianismo se yergue una escalera de Cristo, siendo la ilusión de Lucifer llegar al mismo sitio sin haberse purificado […] El crimen del que se acusa a Lucifer es el mismo intento que hacen los hombres-dios en Mesoamérica; sus técnicas se proponen como finalidad la semejanza con el dios del cielo (Davidoff, 2002: 124).

Federico Navarrete (2001: 39) haciendo un análisis de la comunicación que tenían los indios con sus dioses, nos ayuda a comprender las diferencias que había entre las dos tradiciones religiosas. En cuanto a la presencia de los dioses mesoamericanos, ellos podían "hablar humanamente" (*tlacanotza*) y "se manifiestan" (*ipan quiza ixehua*) en forma de *nanahualtin* ("animales" o "fieras").

A raíz de los fenómenos del nahualismo y del tonalismo (Navarrete, 2000) o de las prácticas de trasformación y prestidigitación que ejecutaban los hombres-dios, podemos suponer que los frailes, al enterarse de esas prácticas, prohibieron las técnicas metafísicas del cuerpo de los indios, argumentando que eran "cultos" que habían aprendido del "demonio". Ante esta

situación, se les adoctrinó de la siguiente manera: "guardar el ixiptlatzin de Dios en el interior de la persona" (Davidoff, 2002: 124).

Esto último nos lleva a considerar la manera en que la doctrina cristiana fue introducida para modelar la corporalidad indígena por medio de mecanismos apropiados para el manejo de la interioridad de los naturales. La evangelización pudo haber tenido como meta final la construcción de cuerpos cristianos, apartados de los hábitos metafísicos que practicaban los indios. Ello quería decir que los cuerpos indígenas debían ser creados como almas llenas de luz divina cristiana, aunque fuera únicamente en el ideal.

La configuración de un cuerpo pulcro y cristiano entre los indios nobles

Considerando la idea de que la evangelización tuvo como meta última la formación de cuerpos cristianos, llenos de luz divina en el alma, hemos de considerar que la "producción" de este tipo de corporalidad equivalía, en la práctica, a enrolarse en un proceso de "santificación" en el que se tenía que llevar a cabo una "inversión sistémica" para lograr modificar, mediante hábitos y prácticas, la apariencia física: estatura, presencia, aspecto, color de tez, brillo de la mirada, vivacidad, sutileza en los movimientos, modulación de tonos y maneras de hablar (Vernant, 1992: 30-32).

En el contexto de creación de una corporalidad cristiana de los indios, los primeros frailes franciscanos que llegaron a la Nueva España, pensaban, que: "aunque la limpieza exterior hace poco al caso para lo que Dios busca y pide de nosotros, no obstante, esto es bien que en aquel acto se tenga cuenta por la reverencia del Santísimo Sacramento" (Gonzalbo, 1993: 343).

Resulta interesante la medida que implementaron los primeros frailes respecto a la vestimenta "blanca" (signo de limpieza del alma y del cuerpo), como requisito para poder visitar el Santísimo Sacramento, pues equivalía a llevar una vida de "pulcritud" y "lustre" anímico. Resulta paradójico que, paralelo a la construcción de cuerpos indígenas, arropados con la pureza representada mediante sus vestiduras blancas, se filtraba la "moda" multicolor como un lucimiento de la frivolidad en la élite novohispana, que atentaba contra los valores cristianos que los frailes estaban desarrollando apenas entre la población indígena.

La historiadora P. Gonzalbo opina que la labor conjunta de los religiosos y las autoridades civiles impusieron el tipo de vestimenta que tendría que ocupar el indio. "Los resultados (fueron) inmediatos, de modo que en poco

tiempo el traje indígena colonial se extendió por gran parte de Mesoamérica". De hecho, "en gran parte de Mesoamérica se generalizó la vestimenta femenina propia de los mexicas" (Gonzalbo, 1993: 344).

A 500 años. Los atributos del "buen cristiano" en comunidades nahuas

Reflexionando sobre la relación que existe entre la ética y la estética indígena, a propósito de la indumentaria, Pedro Pitarch (2013) nos enseña que el impulso estético de estas poblaciones no está dirigido al cultivo del espíritu, como lo habían planteado los frailes en el periodo novohispano, sino del cuerpo. Este principio inverso a la tradición europea nos obliga a poner atención en aspectos "físicos", como la manera de portar la ropa, el adorno corporal, el arte verbal, la cocina y el gesto. La importancia del principio estético entre los pueblos indígenas radica en el hecho de poner orden y organizar la vida mental, corporal y social, más que la vida interna o anímica.

Considerar al cuerpo y su indumentaria como la representación personal de las entidades anímicas o la interioridad de la persona, nos hace voltear la mirada hacia la importancia que dan los indígenas a la expresión gestual, pues las distintas expresiones del cuerpo no están separadas de su interioridad, sino que las entidades anímicas son extensivas y reflejas en todos los movimientos y actitudes del cuerpo. Si bien los movimientos del cuerpo son una marca del estado anímico de la persona, son también un signo del carácter o "rango espiritual", donde la corporalidad se ve sustentada por la expresión estética en la manera en que portan su indumentaria y la manera en que realizan su labor cotidiana.

El antropólogo P. Pitarch (2013: 29) no solo nos enseña que los cuerpos indígenas son inalienables a los indumentos y adornos que los envisten o arropan, sino que también nos hace poner atención en que los vestidos son considerados una "segunda piel", y no solo el vestido puede ser considerado una extensión corporal, sino también lo puede ser la manera de hablar, cocinar, tejer, cultivar, etc. A mi parecer, la vestimenta también puede ser vista como un segundo "amnios" que permite al cuerpo un aislamiento del exterior y un estado de proxemia o distancia con el ambiente externo.

Tomando en cuenta que el cuerpo humano se "enviste" de entidades anímicas, de indumentaria y de otras extensiones, "prótesis" o adornos corpóreos, este proceso de "investidura" y arte de saber conducir el cuerpo

forma parte del ciclo de vida humano en el que se invierte parte de la fuerza vital para "llegar a ser" y realizarse como un ser humano "genuino" o "auténtico"; es decir, una persona con una corporalidad adaptada totalmente al archipiélago social y cultural. Así, para los pueblos indígenas:

> Maduración física y maduración moral, pues, son dos aspectos de un mismo proceso […] Sin desarrollo físico no hay desarrollo moral (cultural), y viceversa. Este proceso de invención del cuerpo requiere, por una parte, que éste sea alimentado adecuadamente […] Pero necesita igualmente del adiestramiento del gestus, el conjunto de movimientos y actitudes del cuerpo (Pitarch, 2013: 29).

En realidad, lo que está de fondo en las concepciones nahuas sobre la construcción cultural del cuerpo humano es la idea de considerarlo como si fuera "tierra" (*tlallotl*), y este punto de vista nativo permite apreciar que el cuerpo se puede "cultivar" y este "cultivarse" puede verse expresado tanto en los gestos delicados, suaves, armoniosos y ágiles propios de un noble corazón y una noble persona.

Por ello, ante la "corrupción" humana, la reproducción cultural está enfocada en el desarrollo de seres humanos "íntegros" o "completos", aptos para socializar y trabajar. Por el contrario, la deshumanización y la "degeneración" corporal de los hijos es temida por los padres, por lo que se trata de formar buenos ciudadanos o buenos cristianos, con principios y valores que favorezcan el trato cordial o amable con su entorno. De lo que se trata es de configurar una personalidad que se muestre reconocible en todos los "gestos de respeto" y por medio de las actitudes que adopta el cuerpo. Por ejemplo, en los ideales de los nahuas de Pahuatlán, la persona nombrada *cuatlacamelahuac* es opuesta a la persona *tlacaloa*. El primer concepto significa el "hombre de cabeza pensante" o el "hombre recto" deriva de la palabra *melahuac*, que significa "derecho"; al contrario, el *tlacaloa* es el que se comporta de forma "chueca" o "torcida" (León, 2017: 198).

Ahora bien, la persona considerada *tlacamelahuac*, "hombre recto", es sinónimo de *cuale tlacatl*, "buen hombre" o de *cuale cristiano*, "buen cristiano". Lo contrario es el *ahmo cuale tlacatl* o *ahmo cristiano*, como lo es el violador, el que roba o el que mata. *Inin ahmo tlacatl* quiere decir que sí es humano, pero por su acción no humana lo distinguen como alguien que perdió su vivencia como cristiano (Chamoux, 1996).

Lo que me interesa destacar aquí no es la degradación de humanidad y la pérdida de la vivencia cristiana; al contrario, lo que quiero entender son algunas cualidades corporales, gestos y atributos de carácter metafísico que creo que se pueden distinguir en las personas que son consideradas: *tlacamelahuac* ("hombre recto"), *cuale tlacatl* ("buen hombre") o *cuale cristiano* ("buen cristiano").

Estas cualidades y atributos personales, al parecer, son adquisiciones que se pueden conseguir durante el ciclo de vida, es decir, de acuerdo con un modo y un estilo de vivir. Durante el ciclo de existencia los nahuas creen que se pueden constituir las virtudes personales o las cualidades "metafísicas" que hacen referencia, no a ciertas actitudes, sino a un "revestimiento" que se propicia aplicando ejercicios "morales" para alcanzar un estado de pureza corporal (*chipahuac*), poseer majestuosidad (*mahuizyotl*), resplandecer físicamente (*xotlatoc*) y poseer honorabilidad (*tlazohtlac*).

A partir de mis investigaciones entre los nahuas de Pahuatlán, en la Sierra Norte de Puebla, he podido documentar desde el 2014, algunos "principios culturales" para lograr mantener el *estatus quo* (ethos y cosmovisión) en la comunidad, como: la reciprocidad (intercambio económico), la alteridad (diferencia etnológica), la sensibilidad (analogía estética) y la proximidad (proxemia sociológica).

Además, he logrado observar que dichos mecanismos ayudan a mantener una coherencia y lógica propia, reflejada en las acciones que habitualmente emprenden los nahuas para crear colectividad, donde se permite un espacio de libertad individual para desarrollar las virtudes personales de acuerdo con sus modelos o estereotipos establecidos comunitariamente.

Los hábitos metafísicos entre los nahuas de Pahuatlán

Respecto a los conceptos que se pueden relacionar con los hábitos metafísicos, el de *chipahuac* lo he encontrado en el contexto de las mayordomías y el padrinazgo, donde se requiere estar "limpio" corporalmente, en el sentido de no haber tenido relaciones sexuales, para poder cumplir el compromiso (bautizo, matrimonio, confirmación).

A decir de mis interlocutores, el concepto de *chipahuac* ("limpio") se define porque la limpieza atrae cosas favorables a los actos emprendidos y equivale a pensar que las personas no están "sucias" y, por lo tanto, que su acto lo realizan de la manera más pulcra posible, desencadenando, según

ellos, un buen desenlace de los sucesos. De lo contrario, poseer un cuerpo sucio podría traer consecuencias desastrosas, al grado de llegar a ser castigado el individuo que atente contra la regla establecida.[17]

Un mayordomo comentó que la limpieza y el lustre se alcanzan al "estar bien cargado de energía", "bien dotado de todo" y "concentrado". El único fin de la pulcritud es llegar a mantener el "alma limpia" (*tonalchipahuac*).

> Porque nomás así bien flaco y mugroso no creo que la haga uno; no va a ver nada positivo. Para eso uno tiene que estar bien, bien cargado de energía, mentalmente, físicamente, moralmente, espiritualmente y estar limpio, para que uno también pueda hablar con sus espíritus (initonal). Porque mi padre así le hacía, no creas que dormía con mujer, él dejaba un mes; así estaba limpio mi jefe. Y mi mamá dormía aparte, mi padre en otra casa, porque tenía que estar bien dotado de todo, para poder trabajar bien hasta dominarse a sí mismo (León, 2017: 205-206).

Xotlatoc es "alumbra", "brilla" o "resplandece",[18] este concepto lo he encontrado en contextos de mayordomía y de compadrazgo. Si bien el estado corporal de *chipahuac* incumbe en el ámbito moral, en tanto que es un fenómeno interno que pertenece a la consciencia social, el fenómeno *xotlac* está muy relacionado con la autoestima y un estado de bienestar reflejado en la manera en que la persona "se para" o "porta" los indumentos. Es un fenómeno que tiene que ver con la "presencia", la "apariencia" o "aparentar" (*tihnextiz*) y con "superarse" (*timotihnextiz*); es decir, la vestimenta no justifica lo destacado de una persona, sino que puede ser un signo de la cualidad anímica que ostenta un ser humano.

[17] Entre los nahuas prehispánicos se creía que, al cometer muchos excesos sexuales, las personas podían "cubrir de polvo el tonalli" o "llenar de basura el tonalli", ya que realizar dichos actos, tempranamente, menguaba las capacidades mentales. Por ello, también el tonalli estaba "en relación directa con la capacidad de gobierno" y "una capacidad mental apta para el cargo" (López Austin, 2012, I: 243-46). Por ejemplo, Hernando Ruíz de Alarcón (1953: 111) dice que las emanaciones nocivas, "por exceso de delitos en el consorte", tenían como consecuencia "desgracias y trabajos, como pobreza y malos sucesos v. g. helarse las cementeras, anublarse la semilla, hacer daño los animales en los maíces y trigos, perderse las bestias y desbarrancare y, aún, no cocerse bien sus comidas y brebajes".

[18] Entre los nahuas de Xolotla, consideran que las personas se lustran artificialmente o naturalmente, ya sea porque las cosas hagan "resplandecer" con riquezas al hombre o de acuerdo con el modo de comportarse con pulcritud. Por ejemplo, la palabra, "Motonoli, la riqueza, está relacionado con el tonalli, como mitzcuiltonoz. El tonoz aquí se puede decir como una acción que, yendo al pasivo, quiere decir 'resplandece como sol'. Un ejemplo en este caso, si alguien es célebre, por ejemplo, alguien que por el dinero es célebre, aquel dinero hace que el hombre rico resplandezca" (León, 2017: 205).

Mahuizyotl es una palabra que traducen como "majestuoso", tiene que ver con la "fama" o estatus dentro de la comunidad. El estado de *mahuizyotl* se presenta en el momento en que los mayordomos y padrinos cambian de vestimenta al "santo" dentro de la iglesia. Dicho estado de ser se hace más visible cuando las personas son "enfloradas" y envestidas con un *xochimacpalli* en la mano, una "coronita" en la cabeza y los "rosarios" que penden del cuello hacia el pecho. Aquí no solo está implícita la idea de limpio (*chipahuac*), o la idea de brillo (*xotlac*), sino que el "enfloramiento", como una envestidura divina manifiesta, en los espectadores, señas y signos de ser una persona ilustre y con dignidad elevada, aunque sea por un momento.

Tlazotlac es "el respeto" y, por lo tanto, "el aprecio" o "cariño". En la comunidad de Atlantongo el señor Juan y su esposa Francisca, con más de 30 años de casados y una familia extensa, conserva un alto estatus y prestigio social, ya que constantemente los integrantes de otras familias, de los pueblos cercanos (Atla, Mamiquetla, Xolotla, Santana Tzacuala), los solicitan para ser padrinos o compadres. El respeto que los envuelve como "buenas personas" y "buena familia" es debido a su capacidad de ser excelentes anfitriones, de establecer los protocolos correctos para socializar y las palabras correspondientes que se deben utilizar en los distintos contextos rituales.

No es que ellos se elijan a sí mismos para ser mayordomos o padrinos, sino que las personas los elijen debido a que tienen una elevada reputación y, por lo mismo, han logrado ganarse "el respeto" (*tlazohtlac*) de la población en general; de esta manera, han alcanzado un estatus y prestigio social que nada tiene que ver con el capital adquisitivo, sino con el capital social y cultural vivido.

A partir de lo anterior, podemos entrever la manera en que sucede la construcción social de la persona, quien está mediada por el establecimiento de vínculos comunitarios, lazos de obligación y, sobre todo, por las redes recíprocas. Estos aspectos, de cierta manera, permiten la adquisición de atributos, cualidades y rasgos personales que desarrollan el estatuto de una "buena persona" y un "buen cristiano", considerando el principio de construcción de la persona, que reza: "yo no elijo ser… ellos eligen que yo sea".

Reflexiones finales

Lo anterior fue un intento por dignificar las cosmovisiones indígenas tratando de enmarcarlas en una tradición intelectual que puede tener igual importancia que la tradición oriental u occidental en lo referente a las técnicas metafísicas del cuerpo. Si bien en estas tradiciones hay nociones de "los cuerpos de luz" o las "técnicas del yoga", entre los pueblos indígenas también existe rastro de un especial manejo de la corporalidad relacionada con doctrinas religiosas que promovían ciertos hábitos, tácticas de autodominio corpóreo y manipulación emotiva, a fin de lograr no solo una socialización efectiva, sino un estado de existencia capaz de adquirir cualidades o atributos metafísicos semejantes a los del plano divino.

Considero que las doctrinas del manejo del cuerpo enfocadas en el "cultivo" de cuerpos llenos de luz, no solo eran conocidos por los frailes al momento de referirse a los "dotes de gloria" en el mundo medieval o renacentista, sino que dentro de las vertientes de religiosidad indígena, también logramos avizorar conceptos que nos permiten, apenas, una aproximación a estas manifestaciones metafísicas del cuerpo humano en pueblos prehispánicos, como lo pudimos ver que sucedía con las figuras de autoridad y con algunos personajes "valientes" y "osados" que "conocían su corazón".

Lo que hice fue tratar de recrear un trasfondo histórico que pudiera explicar las cualidades metafísicas que se pueden adjuntar a un ser humano entre los nahuas actuales y que les han permitido adquirir una corporalidad limpia, brillante, majestuosa y apreciada. Los datos recabados nos pueden llevar a pensar que los nahuas mantienen, en la praxis, una idea de cuerpos ilustres o llenos de respeto, no únicamente con un trasfondo del humanismo cristiano, sino también mesoamericano; al respecto, solo habrá que recordar la imagen que se tenía del "sabio" (*tlamatini*) en la sociedad nahua.

Para poder conocer el otro lado de la moneda conviene reflexionar, por último, sobre lo que pasa en los propios agentes que adquieren estas facultades, virtudes, aptitudes, agilidad y voluptuosidad; es decir, cuestionarnos sobre las implicaciones o el fin que tiene "el uso (adecuado) de los cinco sentidos y que se manifiesta en cada uno de sus miembros", siendo esta base sensitiva para la práctica de los hábitos metafísicos o "contrarios ejercicios".

Se puede llegar a conjeturar que, durante la práctica constante de las técnicas o hábitos metafísicos, se logra desarrollar en las personas que lo practican, un estado de "prendacion" de la vida y de la realidad, que les

permite obtener un importante bucle de energía anímica constante, para reavivar su existencia, lo que les ayuda a mantener un control anímico permanente, y, sobre todo, un grado elevado de sensibilidad sensorial y perfecta ejecución de los movimientos para dar eficacia simbólica a las actitudes emprendidas (Mandoki, 2007: 70, 72).

De esta manera, las técnicas del cuerpo no solo son un medio de refinamiento corporal o signo de educación y "civilización", sino que algunas prácticas corpóreas, como los "contrarios ejercicios", han estado relacionadas con los hábitos metafísicos; es decir, con la comunicación que tienen ciertos hombres con los dioses y, en especial, con el "prendamiento" que logran alcanzar algunos hombres con el ámbito divino, logrando una "transfiguración" del cuerpo y modificación de la sensorialidad.

Por último, debemos considerar que la construcción social de la persona está mediada por el establecimiento de vínculos comunitarios, lazos de obligación y, sobre todo, por las redes recíprocas. Gracias a esta "atmósfera cultural", se modela la adquisición de atributos, cualidades, rasgos personales, a lo largo de su trayectoria de vida, que capacita a las personas para alcanzar el modelo de prestigio que caracteriza un "buen hombre" o un "buen cristiano", que en el periodo prehispánico se le conoció como *teuctli*: 'señor'.

Fuentes consultadas

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1963), *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional Indigenista.

Aramoni Burguete, María Elena (2003), "El diluvio y el quinto sol, marcas indelebles en la conciencia histórica de nahuas y totonacas", en Elio Masferrer Kan, Georgina Vences Ruíz, Norma Barranco Torres, Elizabeth Díaz Brenis, Jaime Mondragón Melo, *Etnografía del Estado de Puebla*, México, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, pp. 62-73.

Batalla Rosado, Juan José (2011), "La muerte de Motecuhzoma II. Entre todos lo mataron y él solito se murió", *Arqueología Mexicana*, vol. 19, núm. 112, noviembre-diciembre, pp. 48-53.

Baschet, Jérome (1999), "Alma y cuerpo en el Occidente medieval: una dualidad dinámica, entre pluralidad y dualismo", en *Encuentro de almas y cuerpo. Entre*

Europa medieval y el mundo mesoamericano, Chiapas, México, Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 41-84.

Benavente [Motolinía], fray Toribio de (1971), *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ellas*, edición, notas, estudio analítico y apéndices de Edmundo O' Gorman, México, UNAM.

Brotherston, Gordon (1989), "Sacerdotes, agricultores, guerreros: un modelo tripartita de historia mesoamericana", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 19, pp. 95-106.

Burkhart, Louise M. (1988), "The Solar Christ in the Nahuatl Doctrinal Texts of Early Colonial Mexico", *Etnohistory*, vol. 35, núm. 3, pp. 234-256.

Concilio provincial (1859)[1585], *Concilio III provincial mexicano: celebrando en México el año de 1585, confirmado en Roma por el papa Sixto V, y mandado observar por el gobierno español, en diversos reales ordenes*, editado por Mariano Galván Rivera, México, Eugenio Maillefert y Compañía, Editores [N. de Ed.: documento disponible en: <https://archive.org/details/concilioiiiprov00provgoog/page/n6/mode/2up> (consulta: 03/08/20)].

Códice Florentino (1950-1963) [1529], *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain,* traducción del náhuatl de Bernardino de Sahagún, con notas de Charles Dibble y Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, Nuevo México, The School of American Research (Monographs of The School of American Research and The Museum of New México, núm. 14).

Chamoux, Marie-Noëlle (1996), "L'humain et le non-humain dans un dialecte náhuatl contemporain", *Amerindia*, núm. 21, pp. 37-54.

Chamoux, Marie-Noëlle (2011), "Persona, animacidad y fuerza", en Perig Pritou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México, UNAM-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 155-180.

Davidoff Misrachi, Alberto (2002), *Arqueologías del espejo. Un acercamiento al espacio ritual en Mesoamérica*, México, Editorial Planeta.

Durán, fray Diego (1967), *Historia de las indias de Nueva España e Islas de la tierra firme*, 2 vols., edición paleográfica de Ángel Ma. Garibay K., México, Editorial Porrúa.

Echeverría García, Jaime (2014), "Tonalli, naturaleza fría y personalidad temerosa: el susto entre los nahuas del siglo XVI", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 48, pp. 177-212.

Escalante Gonzalbo, Pablo (1996), "Sentarse, guardar la compostura y llorar entre los antiguos nahuas (El cuerpo y el proceso de civilización)", en Pilar Gonzalbo

Aizpuru y Cecilia Rabell Romero (eds.), *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, México, El Colegio de México-UNAM, pp. 443-457.

García Martínez, Bernardo (2005), *Los pueblos de la sierra. El poder y el especio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar (1985), *El humanismo y la educación en la Nueva España*, México, Secretaría de Educación Pública.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar (1993), "Vestir al desnudo. Un acercamiento a la ética y la estética del vestido en el siglo XVI Novohispano", en Rafael Diego-Fernández Sotelo (ed.), *Herencia española en la cultura material de las regiones de México*, XII Coloquio de Antropología e Historia Regionales, México, El Colegio de Michoacán, pp. 329-349.

Good Eshelman, Catharine (2010), "Expresión estética y reproducción cultural entre indígenas mexicanos. Problemas teórico-metodológicos para la historia del arte", en Elizabeth Araiza (ed.), *Las artes del ritual: nuevas perspectivas para la antropología del arte desde el occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán, pp. 45-65.

Good Eshelman, Catharine (2014), "Las cosmovisiones y los rituales: teorías propias de los pueblos mesoamericanos", en Catharine Good y Alejandra Gámez (coords.), *Cosmovisión e Historia Mesoamericana. Homenaje a Johanna Broda*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 89-107.

Good Eshelman, Catharine (2015), "Mesoamérica vista desde la etnografía. Reflexiones críticas y propuestas", en Andrés Medina Hernández y Mechthild Rutsch (coords.), *Senderos de la antropología. Discusiones mesoamericanístas y reflexiones históricas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 147-164.

Hill, Jonathan (1996), "Introduction. Ethnogenesis in the Americas 1492-1992", en Jonathan Hill (ed.), *History, Power and Identity. Ethnogenesis in the Americas 1942-1992*, Iowa, University of Iowa Press, pp. 1-19.

Junquera, Carlos (1992), "La educación entre los nahuas", *Indiana*, núm. 12, pp. 77-96.

Lara, Jaime (1999), "Cristo-Helios Americano: La inculturación del culto al Sol en el arte y la arquitectura de los virreinatos de la Nueva España y del Perú", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXI, núm. 74-75, pp. 29-49.

León Vega, Gilberto (2017), "Calor, corazón y personalidad entre los nahuas de San Pedro Xolotla", *Cuicuilco*, vol. 24, núm. 70, pp. 195-223.

León-Portilla, Miguel (1959), "El pensamiento náhuatl. Una auténtica filosofía indígena", en *Actas del XXXIII Congreso Internacional de Americanistas, San José, 20-27 Julio 1958*, t. II, San José, Costa Rica, Editorial Lehmann, pp. 443-455.

López Austin, Alfredo (1963), "El hacha nocturna", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 4, pp. 179-185.

López Austin, Alfredo (1973), *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM.

López Austin, Alfredo (2012), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, UNAM.

Mandoki, Katya (2007), "Fenomenología de la condición de Aesthesis: prendimiento y prendamiento", en *Estética, Semiótica: Bordes de la representación*, Argentina, Academia Nacional de Bellas Artes de Argentina-Editorial Gedisa-Editorial Designis, pp. 67-76.

Marín-Guadarrama, Nadia (2012), "La crianza infantil en los discursos coloniales indígenas en el México Central", *Ra-Ximhai*, vol. 8 núm. 3, septiembre-diciembre, pp. 65-87.

Martínez González, Roberto (2006), "El *tonalli* y el calor vital. Algunas precisiones", *Anales de Antropología*, vol. 40, núm. 2, pp. 117-151.

Martínez González, Roberto (2011), *El nahualismo*, México, UNAM.

Mauss, Marcel (1979), "Sexta parte. Técnicas y movimientos corporales", *Sociología y Antropología*, Madrid, Editorial Tecnos, pp. 337-358.

Miganjos, Juan de (1607), *Espejo divino en lengva mexicana, en que pueden verse los padres y tomar documento para acertar a doctrinar bien a sus hijos y aficionarlos a las virtudes*, México, Imprenta de Diego López Dávalos.

Mendieta, fray Gerónimo de (1971), *Historia eclesiástica indiana*, edición facsimilar de la publicada en 1870 por Joaquín García Icazbalceta, México, Porrúa.

Montoya Briones, José de Jesús (1989), "Visión del mundo entre los nahuas. Algunas ideas para su interpretación", en Dora Sierra Carrillo (coord.), *Primer encuentro nahua: los nahuas de hoy,* México, Instituto Nacional de Antropología, pp. 119-126.

Navarete Linares, Federico (2000), "Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano", en Navarrete y Olivier (coords.), *El Héroe entre el mito y la historia*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos-UNAM, pp. 156-179.

Navarrete Linares, Federico (2001), "Introducción", en *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*, México, Conaculta.

Olivier, Guilhem (2011), "Gemelidad e historia cíclica. El 'dualismo inestable de los amerindios' de Claude Lévi-Strauss, en el espejo de los mitos mesoamericanos", en María Eugenia Olavarría, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli (coords.), *Lévi-Strauss: Un siglo de reflexión*, México, División de Ciencias Sociales y Humanidades/ Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa-Juan Pablos, pp. 139-178.

Pitarch, Pedro (2013), *La cara oculta del pliegue. Ensayos de antropología indígena*, México, Artes de México-Conaculta.

Rubial García, Antonio (2009), "Imágenes y ermitaños. Un ciclo hierofánico ignorado por la historiografía", *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 66, núm. 2, pp. 213-239.

Ruiz de Alarcón, Hernando (1953), *Tratado de las Idolatrías, Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y Otras Costumbres Gentílicas de las Razas Aborígenes de México*, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, Ediciones Fuente Cultural, pp. 17-130.

Sahagún, Fray Bernardino de (1950-63) *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, en 13 partes, 12 vols., traducción del náhuatl al inglés con notas e ilustraciones de Charles Dibble y Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, y Salt Lake City, School of American Research-University of Utha (Monographs of The School of American Research).

Sahagún, fray Bernardino de (1969), *Augurios y Abusiones*, introducción, versión y comentarios de Alfredo López Austin, México, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM (Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes, 7).

Sahagún, fray Bernardino de (1985), "Adagios, adivinanzas, metáforas", en Alfredo López Austin, *Educación de los antiguos nahuas*, vol. II, México, Secretaría de Educación Pública, pp. 119-132.

Sahagún, fray Bernardino de (1986), *Coloquios y Doctrina Cristiana con que los frailes de san Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el Emperador Carlos V convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española*, edición facsimilar, introducción, paleografía, versión en náhuatl y notas de Miguel León-Portilla, México, UNAM.

Sahagún, fray Bernardino de (1993), *Psalmodia Christiana (Christian Psalmody)*, (traducción de Arthur J. O. Anderson), Utah, University of Utah Press.

Sahagún, fray Bernardino de (2006), *Historia general de las cosas de Nueva España*, numeración, anotaciones y apéndices de Ángel María Garibay Kintana, México, Editorial Porrúa.

Séjourné, Laurette (1962), *El universo de Quetzalcóatl*, México, Fondo de Cultura Económica.

Stresser-Péan, Guy (2011), *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*, México, Fondo de Cultura Económica.

Tena Martínez, Rafael (2011), "Leyenda de los soles", en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena Martínez, México, Conaculta (Cien de México), pp. 169-206.

Vernant, Jean-Pierre (1992), "Cuerpo oscuro, cuerpo resplandeciente", en Ramona Nadaff, Nadia Tazi y Michel Feher (coords.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, t. I, España, Taurus Ediciones, pp. 19-48.

"San Juan Diego" (¿1474?-¿1548?). A propósito de su canonización

*Xavier Noguez**

DE ACUERDO CON VARIOS textos, Juan Diego fue un humilde indio escogido por la Virgen María para que llevara un importante mensaje al franciscano fray Juan de Zumárraga, primer obispo de la Nueva España. La Virgen María pedía la construcción de un santuario en el Tepeyac, donde ella pudiera ofrecer su amor, compasión y protección a todos los habitantes del reino. La existencia histórica de Juan Diego ha resultado uno de los tópicos más controvertidos en el ámbito de los estudios guadalupanos. Desde el siglo XVIII, un buen número de escritores, religiosos y laicos, han tratado a favor o en contra la historicidad de Juan Diego. La información sobre la mariofanía y Juan Diego proviene primariamente del *Hueitlamahuizoltica*, relatos en lengua náhuatl, impresos en 1649 sin traducción al español, y cuyas partes más importantes se conocen como *Nican Mopohua* y *Nican Motecpana*. El segundo describe las vidas de Juan Diego, su esposa María Lucía y su tío Juan Bernardino. Este texto aclara y ahonda en partes que solamente se habían tratado brevemente en el *Nican Mopohua*. Otras fuentes de origen hispano o indígena, escritas principalmente en el siglo XVII, agregan más datos, los cuales complementan o contradicen la que hemos llamado "versión oficial" de las apariciones, derivada principalmente del *Hueitlamahuizoltica*.

Según la información más aceptada por la Iglesia católica, en relación con la reconstrucción de la vida de Juan Diego, este nació en el pueblo de Cuauhtitlan (al norte de la Ciudad de México) en 1474. Su nombre original

* El Colegio Mexiquense, A. C.

era Cuauhtlatoa que significa "el que habla como águila". Fue un *macehualli*, que significa "gente común o gente no noble". En fecha indeterminada se casó con María Lucía con quien hizo votos de castidad. Juan Diego, su esposa, y su tío fueron parte del primer grupo bautizado en la nueva fe por los misioneros franciscanos en 1524. En 1529, María Lucía enfermó y murió. Juan Diego, entonces, se trasladó al pueblo de Tolpetlac donde vivía Juan Bernardino. Todas las fuentes coinciden en que Juan Diego vio a la Virgen María en el Tepeyac la primera vez. Para que su mensaje fuera aceptado por el obispo, la Virgen imprimió milagrosamente su imagen en la tilma del humilde indio. Más tarde, el 26 de diciembre de 1531, año aceptado "oficialmente" para las mariofanías, y dos semanas después de las milagrosas apariciones, una pequeña capilla fue erigida a un lado del cerro del Tepeyac. Este episodio fue registrado detalladamente en una gran pintura realizada en 1653, y que lleva por título "Cuadro de la traslación de la imagen guadalupana de la casa del obispado a la primera capilla en el Tepeyac". Actualmente es parte de la exhibición permanente del Museo Guadalupano, ubicado en la antigua basílica. En cuanto a Juan Diego, el obispo Zumárraga le encargó el cuidado de la capilla. Ahí, en pobreza y abstinencia, pasaría el resto de su vida. Cuando muere, en 1548, a la edad de 74 años, es sepultado en la misma capilla. Sus restos, sin embargo, no han sido hallados, a pesar de una serie de excavaciones no aprobadas por las autoridades correspondientes. Juan Bernardino, su tío, murió con 84 años en 1544.

Otras fuentes tempranas nos dan información que no corresponde a la que hemos registrado previamente, aunque se refiere a los mismos episodios de la vida de Juan Diego. Por ejemplo, en los *Papeles de notoriedad…* (1927) fechados en 1694, es mencionado San Juanico (actualmente San Juan Bautista Ixhuatepec), un pueblo sujeto a Tlatelolco, como el lugar de origen de Juan Diego. En el *Inin Hueitlamahuilzoltzin*, un texto tardío en náhuatl sobre las mariofanías del Tepeyac, Juan Diego es descrito como un macehualli muy pobre, quien buscando algo para comer caminaba sin rumbo, cuando la Virgen María se le apareció. Un indio de Cuauhtitlan, entrevistado por las autoridades eclesiásticas en 1666, declaró que Juan Diego había muerto en este pueblo donde vivió. Más tarde sus restos fueron trasladados al Tepeyac.

Durante buena parte del periodo novohispano y parte del periodo posterior a la guerra de Independencia, lo mencionado líneas arriba fue de aceptación general por creyentes y no creyentes. No fue sino hasta la década de los años treinta del siglo pasado, cuando en el ámbito de la confrontación

entre la Iglesia Católica y el Estado mexicano, el obispo de Huejutla, Hidalgo, José de Jesús Manríquez y Zárate hizo una de las primeras propuestas para que el humilde indio subiera a los altares. En mayo de 1990, durante la visita a México del papa Juan Pablo II, las máximas autoridades eclesiásticas, dieron a Juan Diego una beatificación "equipolente" y el reconocimiento público de la existencia de su culto como santo. Y aquí inicia un debate que aún no ha terminado.

Hace unos años, durante una entrevista en Radio Universidad, manifesté con optimismo que ya no esperaba polémicas entre historiadores y miembros de la Iglesia católica mexicana, respecto al problema de la historicidad de las mariofanías del Tepeyac. Mi confianza tenía como base el ambiente que me había tocado vivir después de las conmemoraciones de 1981, cuando celebramos los 450 años de las apariciones, de acuerdo con la fecha "oficial" de 1531. Fue una época de extraordinaria apertura por parte de algunos miembros del clero católico y los administradores del santuario guadalupano. Esta apertura vino acompañada de un buen número de publicaciones de obras sobre el tema que hasta entonces eran desconocidas o difíciles de conseguir. Además, fueron organizadas dos importantes y completas exposiciones de arte guadalupano que recibieron con éxito a un público entusiasta en el Distrito Federal [hoy Ciudad de México] (1987-1988) y en Guadalajara (1989). Todo parecía indicar la construcción de un amistoso puente entre los investigadores profesionales de la historia y otras disciplinas, y las autoridades eclesiásticas católicas mexicanas. La prudencia y el respeto de ambas partes parecían haber cancelado cualquier ruta de colisión. El ríspido pasado revolucionario y los enfrentamientos ideológicos se veían superados en aras de la aceptación de un culto mariano que por su magnitud e importancia ha estado enraizado en nuestro pueblo desde tiempos antiguos, *fuese o no histórico.*

¡Cuán equivocado estaba! Lamentablemente, debo reconocerlo, no obstante que esta situación había comenzado a cambiar drásticamente a partir del inicio del proceso de beatificación y canonización de Juan Diego, proceso que terminó el 31 de julio de 2002, cuando el papa Juan Pablo II nombró oficialmente al humilde indio, vidente del Tepeyac de las tradiciones, como san Juan Diego Cuauhtlatoatzin. Un acontecimiento con enormes consecuencias en la historia del culto guadalupano en México. De esa forma, y desde el punto de vista de la alta jerarquía clerical que promovió esta canonización, el asunto de la historicidad de las apariciones ocurridas en

el Tepeyac en 1531 quedó terminado, saldado con la aceptación de un *dictum* procedente del mismo papa, la punta de esa pirámide monolítica llamada Iglesia católica. Sin embargo, el "*Roma locuta, causa finita*" no satisfizo a los investigadores laicos dedicados, directa o indirectamente, a los asuntos guadalupanos. La polémica, lejos de desvanecerse, se intensificó, y la tan ansiada canonización juandieguina solo se percibió y asimiló como un capítulo más de una larga y compleja historia que todavía continúa, a pesar de haberse iniciado tan solo unas décadas después de la conquista española de 1521.

El siglo XVI guadalupano es una etapa cargada de obscuridades, enigmas y contradicciones, pero es el momento seminal de la mariofanía que cristaliza mediante un formidable engarce entre el *Nican mopohua,* un relato extraordinario que narra las apariciones de la Madre de Dios en el Tepeyac, y la significativa y única imagen de la Inmaculada Concepción inspirada principalmente en el capítulo XII del Apocalipsis. Fue el momento simbólico de encuentro entre Tonantzin-Cihuacóatl (Nuestra venerable madre-Serpiente-mujer) y la Virgen extremeña del santuario de Guadalupe en España. Es también la época de un primer obispo y arzobispo novohispano, fray Juan de Zumárraga (1951), partícipe en el relato de las apariciones guadalupanas, y quien declara en su *Regla christiana,* en 1547, que no es tiempo de "maravillas y milagros" porque "la vida perfecta de un cristiano, un continuado milagro es en la tierra". Palabras que demuestran su falta de inclinación por los fenómenos sobrenaturales comúnmente asociados a los acontecimientos religiosos. Es también el inicio de la primera "batalla por la historicidad", a propósito del origen del culto y la imagen de la Virgen de Guadalupe, entre fray Francisco de Bustamante, provincial de los franciscanos, y fray Alonso de Montúfar, segundo arzobispo y sucesor de Zumárraga. Esta polémica generó un documento en 1556, pero se dio a conocer hasta finales del siglo XIX, y es considerado como la referencia histórica más antigua del culto que ya se profesaba a la Virgen María en el Tepeyac. Continuando con las contradicciones y obscuridades, fray Bernardino de Sahagún, sabio franciscano compilador y escritor del pasado indígena, expresaba en 1576 sus críticas sobre los verdaderos motivos que atraían a los indios al pequeño santuario cercano a un cerro que había sido dedicado a la Madre de los Dioses (*Teteo innan*). Sahagún era conocedor de los cultos sincréticos, por ello advertía a sus compañeros de orden sobre los peligros que representaba este tipo de desviaciones sincréticas.

Sin embargo, los tres problemas más importantes para resolver en este primer siglo guadalupano son: *a*) la autoría del *Nican mopohua*, el más extenso relato mariofánico guadalupano escrito en lengua náhuatl, *b*) el origen de la pintura de la Virgen de Guadalupe, y *c*) una referencia clara al indio Juan Diego, como un protagonista de la tradición.

A pesar de que numerosos investigadores, de diverso origen y formación, han buscado información sobre esta admirable pintura, lo que sabemos es poco: en el documento ya citado, de la controversia entre el arzobispo Alonso de Montúfar y fray Francisco de Bustamante, el provincial de los franciscanos, sin profundizar al respecto, mencionó que un indio de nombre "Marcos" había pintado la imagen recientemente. Sabemos también que se trata de la advocación de la Inmaculada Concepción, descrita en el evangelio de san Juan, aunque la versión pictórica novohispana muestra cambios visibles: la representación de la Virgen sin alas y sin llevar en brazos al Niño Jesús.

Por otro lado, la cabeza de María está cubierta con el manto de estrellas; la luna en donde se posa es de color negro, y el ángel, colocado en la parte inferior, exhibe tres colores diferentes en las alas. Francisco de Florencia, basándose en información del canónigo Siles, menciona la desaparición de unos querubines. Poseemos también el dato del marino-pirata inglés Miles Philips quien, en 1582, describió una imagen de plata sobredorada de la Virgen como parte de las imágenes adoradas en el santuario del Tepeyac.

Respecto a la autoría del *Hueitlamahuizoltica*, la polémica aún persiste entre los que la asignan a Antonio Valeriano, noble indígena y discípulo predilecto de fray Bernardino de Sahagún, y aquellos que la atribuyen a Luis Lasso de la Vega, un criollo que la dio a conocer en 1649, firmándola como autor. Respecto a la mención de Juan Diego en la literatura guadalupana, es hasta 1648 cuando Miguel Sánchez lo incluye en su libro *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe*. Varios autores afirman que es imposible arribar a una conclusión satisfactoria sobre estos asuntos por la falta de documentos probatorios (quizá nunca generados), pero sí podemos afirmar que el *Hueitlamahuizoltica* y la imagen guadalupana son dos extraordinarios ejemplos de las letras y el arte, generados en un ambiente hispano-indígena recién nacido, y que impactarían profundamente el devenir histórico ulterior.

A diferencia de Guadalupe, la Virgen de los Remedios, cuyo santuario se ubica al oeste de la Ciudad de México, se le apareció a un cacique indígena de nombre Juan Tovar Ce Cuauhtzin (Uno Águila), volviéndose la "especialista" en traer el agua en temporadas de sequía. Sin embargo, existe una gran

diferencia respecto al origen social de los videntes: el del Tepeyac es un humilde indio del pueblo (*macehualli*).

A finales del siglo XVII, la guadalupana empieza a ganar una incuestionable popularidad reflejada en un constante avance en su jerarquía de títulos y honores. Por ejemplo, la inauguración de un nuevo santuario en 1709, el inicio de la dispersión victoriosa del culto, principalmente hacia el norte del virreinato, así como otras posesiones del Imperio español. El siglo XVIII es el tiempo del gran triunfo del culto a Guadalupe dentro y fuera de la Nueva España, el cual se da a través de una difusión de la imagen y de los textos en español publicados en la centuria previa. Significativamente, en ninguno de ellos se hace referencia a la santidad de Juan Diego, aunque en ciertas pinturas aparezca junto a otro personaje que parece ser un chichimeca, y pese a que los críticos de arte lo consideran un representante del resto de los indios de la América hispana.

Es hasta 1794 cuando el valenciano Juan Bautista Muñoz, cosmógrafo de las Indias, presenta un informe ante la Real Academia de la Historia de Madrid, que impulsa la crítica historiográfica de las apariciones. En este documento, Muñoz expone, con numerosas pruebas, la invalidez histórica del milagro en el Tepeyac de 1531. Debido a los drásticos cambios políticos en casi todo el siglo XIX, los historiadores apaciguan sus embates, hasta que, en una nueva coyuntura, y con la proximidad de las ceremonias de coronación pontificia de la imagen de Guadalupe en 1895, se detona una nueva polémica, originada en 1888, derivada de la petición expresa de información sobre los documentos guadalupanos y su contenido que hace el arzobispo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos a don Joaquín García Icazbalceta —el más célebre historiador de la época—.

La respuesta, en epístola, contenía unos devastadores argumentos en contra de la posición histórica aparicionista. El texto se difundió rápidamente, gracias a los esfuerzos de Vicente de Paul Andrade, canónigo de la basílica de Guadalupe, quien realizó una intensa actividad para detener el proceso de coronación pontificia de la Virgen de Guadalupe, el cual finalmente se realizaría el 12 de octubre de 1895, con la asistencia de un importante grupo de altos dignatarios de la jerarquía católica tanto de México como de otros países, los cuales comprometieron la credibilidad y las buenas intenciones de los organizadores de este magno evento, al desaparecer la corona que originalmente mostraba la imagen. La corona en la imagen ya existía en la pintura desde 1606, como lo demuestra la extraordinaria pintura de Baltasar

de Echave Orio, un óleo sobre tela que se dio a conocer por primera vez en la exposición guadalupana de 1987-88 de la Ciudad de México.

El acontecimiento más importante y reciente del devenir guadalupano es la canonización de Juan Diego. No fueron pocos los esfuerzos de un grupo de élite de la Iglesia católica por llevar a los altares al vidente del Tepeyac. Como se mencionó antes, en 1939 José de Jesús Manríquez y Zárate, primer obispo de Huejutla, Hidalgo, promovió, por primera vez, la canonización. Más tarde lo haría el padre Lauro López Beltrán, clérigo de Cuernavaca, quien en 1975, fundó el Centro de Estudios Guadalupanos, cuyo propósito fundamental era intensificar el proceso juandieguino.

En 1984, aprovechando la importante coyuntura de tener en el Vaticano una máxima autoridad, se impulsó sistemáticamente las canonizaciones como un medio de atraer y consolidar la fe católica en varias partes del mundo. En este *médium* ideológico, la alta jerarquía católica mexicana presenta la *Positio*, documento de 824 páginas, que propone oficialmente la causa de beatificación y canonización del vidente del Tepeyac. En 1990, durante la tercera visita pastoral del papa Juan Pablo II a México, a Juan Diego Cuauhtlatoatzin, indio "chichimeca", le otorgan la beatificación "equipolente", una beatificación en "tono menor".

Y tal como sucedería en 1895, este nuevo episodio de la historia guadalupana, se desarrolló en un ambiente polémico, esta vez protagonizado por el que fuera abad de la basílica, Guillermo Schulenburg quien, en 1995, declara que a Juan Diego debe considerársele más como un símbolo que una realidad histórica, y que se debe reconocer que ni en México ni en otra parte del mundo ha existido un culto a Juan Diego, por lo que sería un error santificarlo. La reacción de los promotores de la causa no se hizo esperar. Las declaraciones llegaron a gran velocidad a los medios masivos de comunicación, los cuales fueron utilizados para denunciar y expulsar a monseñor Schulenburg de su puesto. Posteriormente se hizo desaparecer el *status* de la *abadía* que tenía el santuario desde 1751, convirtiéndose en una *rectoría* con una dependencia directa del arzobispado de México, bajo la dirección de arzobispo-cardenal Norberto Rivera Carrera.

El 31 de julio de 2002, en una ceremonia de alto perfil, y utilizando su contundente poder decisional, el papa Juan Pablo II, en condiciones de salud muy precarias, y habiendo canonizado, a lo largo de su mandato, más de 400 individuos y beatificado más de 1 000, lleva a Juan Diego a los altares. Paradójicamente, la historia documental del culto guadalupano en México se había

iniciado también con una controversia respecto al origen del culto en Tepeyac, cuando, en septiembre de 1556, hace 462 años, los franciscanos, desposeídos del control de la ermita dos años antes, se enfrentaban a Alonso de Montúfar, el segundo arzobispo, quien en ese momento alentaba el culto mariano en una pequeña capilla que el mismo arzobispo ayudó a erigir.

Múltiples temas quedan solo esbozados en este breve resumen para que los investigadores interesados puedan desarrollarlos con mayor tiempo y amplitud. El culto mariano en el Tepeyac es uno de los hilos conductores más largos y visibles en la historia de nuestro país, y del cual los historiadores profesionales interesados todavía tenemos mucho que expresar. En esta tesitura reflejada en esa colisión —innecesaria e injustificada— entre historiadores laicos, académicos y promotores de la causa de Juan Diego. Como lo expresamos hace años, el culto de santidad a Juan Diego nunca hizo eco en los ánimos de los mexicanos. Esto se puede constatar, con gran claridad, en el visible abandono físico de su santuario, un antiguo cine ubicado en la esquina entre la avenida Insurgentes norte y Montevideo. La alta jerarquía católica esperaba una respuesta financiera por parte de los fieles, la cual nunca llegó. Dicha jerarquía tampoco se interesó en invertir dinero propio. En la actualidad, en el santuario de Juan Diego solo existe un pequeño espacio donde se realizan misas especiales. El mexicano guadalupano prefiere caminar unos metros más al santuario principal.

Por otra parte, cabe señalar que el proceso de beatificación y canonización fue manejado y controlado por un número reducido de miembros de la alta jerarquía católica y algunos seculares, sin que convocaran a algún historiador laico profesional. Por tanto, la *Positio* presentada en Roma no fue avalada por ningún investigador del terreno académico. Lo mismo sucedió con las más recientes investigaciones en torno a la pintura guadalupana. Este fenómeno no es difícil de explicar. Desde la época de Juan Bautista Muñoz, a fines del siglo XVIII, se ha criticado y cuestionado fuertemente la historicidad de la aparición de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego, lo cual no afectó, como escribió Ignacio Manuel Altamirano, que hubiera una posición de respeto al culto guadalupano.

Finalmente, y es necesario enfatizarlo, no conozco a ningún historiador profesional que haya invocado la falta de historicidad de la mariofanía del Tepeyac para recomendar un abandono de la fe guadalupana.

Fuentes consultadas

Brading, David A. (2002), *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, México, Editorial Taurus.

Brading, David A. (2009), *La canonización de Juan Diego*, México, Fondo de Cultura Económica-Centro de Investigación y Docencia Económicas-Centzontle.

Miranda Godínez, Francisco (2001), *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

Noguez, Xavier (1995), *Documentos guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las mariofanías en el Tepeyac*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Mexiquense, A.C.

Olimón Nolasco, Manuel (2002), *La búsqueda de Juan Diego*, México, Plaza Janés.

Papeles de notoriedad (1927), "Papeles de notoriedad de nobleza e hidalguía de don Francisco de Tapia Sosa y Albornoz, en que consta ser noble caballero hijo-dalgo, según pruebas hechas el año de 1694...", en Francisco Fernández del Castillo (ed.), *Tres conquistadores y pobladores de la Nueva España: Cristóbal Martín Millán de Gamboa, Andrés de Tapia y Jerónimo López*, México, Archivo General de la Nación/Secretaría de Gobernación, pp. 27-67.

Poole C. M., Stafford (1995), *Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*, Tucson y Londres, The University of Arizona Press.

Poole C. M., Stafford (1996), *The Guadalupan Controversies in México*, Stanford, California, Stanford University Press.

Zumárraga, fray Juan de (1951) [1547], *Regla christiana breve*, edición, introducción y notas de José de Almoína, México, Editorial Jus.

"San Isidro Labrador, pon el agua y quita el sol". El culto a un santo entre los pueblos otomianos del occidente del Estado de México

*María Teresa Jarquín Ortega**

A San Isidro yo canto, que era pobre y era santo.
Fue por los días mejores, el campo vestía flores.
Debía ser primavera.

Poesía a San Isidro

Introducción

En este texto se presenta una propuesta de metodología de trabajo etnohistórico, para el estudio de la celebración de san Isidro Labrador en la región occidental del actual Estado de México, festividad que es vista por los pobladores como una manifestación identitaria y de cohesión social. La fiesta es la quinta celebración más notable de la región que aquí se aborda —solamente superada por los festejos dedicados a la Virgen de Guadalupe, san Miguel Arcángel, la Santa Cruz y la Virgen de la Candelaria— y, para lograr una aproximación a su estudio, en este trabajo la analizamos de la siguiente manera. En primer lugar, ofrecemos al lector una apretada síntesis de la vida de san Isidro Labrador, santo labrador, con el propósito de destacar la vida de quien anualmente, cada 15 de mayo, es objeto de celebración entre los pobladores de la entidad que lo tienen como patrón de las labores agrícolas.

Es pertinente que todo aquel investigador que por primera vez se adentra en el estudio de alguna manifestación social del presente, tenga consciencia de que esta última es un testimonio de cortos, medianos o largos procesos del pasado que, luego de una gran variedad de direcciones tomadas, decantaron en la actividad contemporánea que es motivo de análisis. Esta

* El Colegio Mexiquense, A. C.

noción histórica de los procesos permite comprender el porqué las personas realizan ciertos rituales donde, a la luz de quien no cuenta con las bases teórico-metodológicas debidas y suficientes, parecerían no tener claros nexos ni en su realización ni en los elementos que la conforman.

Debo advertir al lector que esta propuesta metodológica no es de carácter universal, es decir, no se trata de un instructivo infalible para estudiar a las sociedades del presente desde una perspectiva etnohistórica. De hecho, la naturaleza de cada manifestación religiosa o cultural se reviste de ciertas particularidades que hacen que su acercamiento no sea el mismo en todos los casos. Por ejemplo, aunque una gran variedad de las expresiones de religiosidad popular quedan expuestas en una festividad como la que aquí se aborda, no es un calificativo general; de la misma manera que es un error suponer que solo la religiosidad existe en los pueblos de ascendencia indígena.

Así pues, una vez aclarado el propósito del trabajo, a continuación destacamos la introducción del culto a san Isidro en la Nueva España en el marco de la labor evangelizadora y, particularmente, realizamos algunas reflexiones con el objetivo de advertir las razones por las cuales los indios, milenarios labradores, habrían aceptado al santo hispano. Finalmente, y luego de haber recuperado algunos antecedentes históricos, ofrecemos al lector un acercamiento a las expresiones contemporáneas que se efectúan en el Estado de México durante la veneración al santo que "pone el agua y quita el sol": san Isidro Labrador, ejemplo de la pervivencia de un culto ligado a las labores agrícolas.

San Isidro y sus milagros en el Viejo Mundo

Antes de responder a las preguntas surgidas desde la observación de fenómenos religiosos y culturales del presente, es pertinente que identifiquemos los testimonios del pasado que permitan ofrecer respuestas de largo aliento y mejor argumentadas. Es de sobra conocido que san Isidro es, por excelencia, el patrón de los campesinos, el santo a quien, a la fecha, muchos acuden para que llueva y los campos prodiguen sus frutos. Es patrón de Madrid, y en el centro de México es considerado uno de los santos más importantes por su relación con la actividad agrícola, de la que no pocos dependen, y las lluvias. Pero, ¿quién fue este santo notable arropado con estos atributos agrarios?

La tradición señala que nació en Madrid y que era de familia humilde. Su nombre es una abreviación de san Isidoro de Sevilla, a saber: su santo patrón. Su condición le impidió asistir a la escuela y pronto tuvo que ayudar en el sostenimiento de su hogar (Butler, 1991: 73). Sabemos que su primera ocupación fue la de pocero y que tenía gran habilidad para descubrir aguas subterráneas, las cuales siempre tuvieron la fama de ser curativas. Más tarde, al quedar huérfano, a la edad de 10 años, Isidro se empleó como peón de campo, ayudando a don Juan de Vargas, dueño de una finca, cerca de Madrid. Allí pasó muchos años ocupándose en la que, en la iconografía, sería su actividad más notable: la labranza. Su labor consistía en roturar y sembrar las tierras (Butler, 1991: 73).

Su hagiografía consigna que tuvo por esposa a una mujer muy virtuosa, María Toribia (Butler, 1991: 73), a quien también se le conoce como santa María de la Cabeza, dado que su cabeza era empleada en las procesiones cuando se realizaban rogativas demandando lluvias para los campos cuando estas se retraían. Del matrimonio de ambos nació san Illán labrador.

Pasando al asunto de los diversos milagros que se le atribuyen, la tradición consigna uno que involucra precisamente al hijo del santo labrador. En su hagiografía se cuenta que cierto día, estando ocupados en las labores del campo, Isidro y su esposa dejaron a su hijo junto a un pozo profundo en el cual cayó por accidente. Los esposos vieron esto y corrieron para rescatar a su hijo. No sabiendo qué hacer, se arrodillaron y rezaron con tal fe que las aguas del pozo comenzaron a subir, apareciendo sobre ellas la canasta del mismo y con ella el niño, que no sufrió daño alguno.

San Isidro siguió trabajando con don Juan de Vargas, quien le reconoció su trabajo y rápidamente lo trató como a un hermano, a tal grado que le dio la libertad de asistir diariamente a la iglesia del lugar para rezar, acto que Isidro tomó por costumbre, levantándose muy temprano para orar y después irse a trabajar (Butler, 1991: 73). Y es aquí donde tiene lugar otro de sus milagros, dado que la leyenda cuenta que cuando Isidro oraba, los ángeles bajaban a realizar las faenas agrícolas que le correspondían. Otro de sus milagros más notables ocurrió cuando, estando en un año de sequía y temiendo por las cosechas de su patrón, Isidro hizo salir un chorro de agua del campo con tan solo un golpe de su arada. El milagro consiste en que salió tanta agua que con ella pudo abastecer a toda la ciudad de Madrid.

San Isidro presintió, como resultado de una enfermedad que sufrió, que la muerte llegaría y se preparó para ella con redoblado fervor, y con la más tierna

devoción, paciencia y alegría. Se cuenta que al recibir el último sacramento de la comunión, conmovió a todos los que estaban presentes. Expiró el 15 de mayo de 1170, teniendo cerca de 50 años. Su muerte fue glorificada por los milagros. Después de 40 años, su cuerpo fue trasladado del cementerio a la iglesia de San Andrés y fue situado en la capilla del obispo, a partir de entonces empezó a ser venerado por una sucesión de frecuentes milagros (Butler, 1991: 73).

En cuanto a su canonización, sabemos que san Isidro fue canonizado el 12 de marzo de 1622 por el papa Gregorio xv. Se le representa con ropas de campesino y los aperos agrícolas cerca de los ángeles que labran sus campos mientras él reza. Se le considera como protector de agricultores, braceros y carreteros. Su devoción particular es para solicitarle lluvia en los meses de sequía. Y es patrono de Madrid, como ya se ha señalado (Giorgi, 2006: 292). Cabe destacar, además, que el papa Gregorio xv lo canonizó en el año 1622 junto con los también españoles santa Teresa, san Ignacio, san Francisco Javier y el italiano san Felipe Neri.[1]

Hasta aquí tenemos a un santo que, por las características apuntadas —su ocupación y su sencillez, su vida humilde y su origen hispano— sería célebre entre las masas y entre los labradores del territorio madrileño, de donde era patrón, y del hispánico. Asimismo, sabemos que, a partir de su canonización, el santo encontraría arraigo en los territorios americanos sujetos a la monarquía hispánica. Santo lluvioso y mediador de las ocupaciones agrícolas, con estas características llegaría a la Nueva España, donde ciertamente ocuparía un lugar destacado entre los labradores del virreinato.

Fiesta de san Isidro en Madrid, España

Antes de intentar acercarnos a la recepción de san Isidro entre la población de la Nueva España, concretamente, entre los naturales, quienes se ocupaban de las labores del campo, conviene revisar brevemente la fiesta que, en honor a su patrón, realiza Madrid, hasta el día de hoy. En este tenor, las fiestas comienzan con un pregón, al que siguen durante los días centrales del mes de mayo actuaciones musicales y verbenas en la Pradera de San Isidro, parque de las Vistillas o Plaza Mayor y una feria taurina.

[1] Estos santos fueron, y continúan siendo, de los más venerados en Hispanoamérica.

Los actos religiosos comienzan el domingo anterior con la Bendición del agua de la Fuente del Santo. Durante la semana se venera la reliquia del Santo en la ermita y culminan el día 15 de mayo por la mañana, en la explanada de la ermita, junto a la fuente, en la Pradera de San Isidro concurrida por miles de personas.

Las fiestas se clausuran en la ermita del Santo, el domingo siguiente con el canto del *Regina Coeli* a la Virgen, en la Real Colegiata de San Isidro, sepulcro del patrón de Madrid. El 15 de mayo por la mañana tiene lugar la solemne misa pontifical presidida por el cardenal-arzobispo de Madrid, con presencia del cabildo catedralicio en pleno y organizada por la Congregación de Naturales de Madrid. A este acto acuden las primeras autoridades de la ciudad y comunidad, representantes de los cabildos de las órdenes militares y de cofradías, congregaciones y hermandades de Madrid.

Los días previos al 15 de mayo, los madrileños acuden a venerar la reliquia del santo y a visitar el camarín, donde se encuentra el arca del siglo XVII que contiene el cuerpo incorrupto de san Isidro, y la urna con las reliquias de santa María de la Cabeza, lugar al que se puede acceder en esos días. Por la tarde, la procesión sale de la Real Iglesia, y a la cual no se excusa a comunidad ni cofradía alguna cuya costumbre es que asistan a la del Corpus. Organizada por la Congregación de Naturales de Madrid, la procesión sale de la Real Colegiata de San Isidro, y los santos labradores en talla de madera recorren los lugares que recorrieron en su vida diaria: Calle de Toledo, plazas de Segovia Nueva y Puerta Cerrada; donde estuvo una de las puertas de la muralla de Madrid; calle de San Justo, pasando por la Casa de Juan de Vargas, plaza del Cordón, calle Sacramento, calle Mayor; junto a los restos de la iglesia de Santa María; calle Bailén, para entrar en la Santa Iglesia Catedral de la Almudena, momento emotivo, en el que los santos labradores vuelven a estar a los pies de la advocación de la Virgen a la que profesaron tanta devoción.

Saliendo de la catedral retoma el cortejo procesional las calles Bailén y Mayor, pasando junto a la Plaza de la Villa, para continuar y entrar a la Plaza Mayor por el itinerario regio, es decir, los arcos que la cruzan en diagonal con entrada por la calle Ciudad Rodrigo y salida por la calle Gerona, que señalan el itinerario realizado por los monarcas españoles en sus desplazamientos desde Palacio hasta la Basílica de Nuestra Señora de Atocha. Continúa por la Plaza de la Provincia, para bajar por las calles Imperial y Toledo hasta la Real Colegiata de San Isidro.

Concluido el acto religioso, que es seguido por millares de personas, comienzan las festividades populares con actuaciones musicales al aire libre en la Plaza Mayor, Parque de las Vistillas, y otros, que concluyen con un castillo de fuegos artificiales. Todo Madrid celebra al santo patrón con unas fiestas muy concurridas.[2] Muchos asistentes convierten la fiesta del santo patrón en una excusa para realizar una comida al aire libre en lo que se conoce como la Pradera de San Isidro. Y así Madrid festeja al labrador elevado a la santidad.

San Isidro y su intervención en el ciclo agrícola

Los actuales habitantes del occidente mexiquense, sin duda, heredaron una prolongada y sistemática tradición de celebraciones litúrgicas que han conservado desde la época virreinal hasta nuestros días. Sin duda, la religión forma parte esencial de la sociedad y en ella se reflejan muchas actividades cotidianas y conceptos acerca de la vida de los hombres. En el caso de la fiesta dedicada a san Isidro esta aseveración cobra relevancia, ya que en ella los pueblos de raíces campesinas cristalizan justamente su marcada dependencia de la actividad agraria, así como su preocupación por lograr el éxito de su sustento.

Ocupándonos ya propiamente del origen de su aceptación por parte de los indios, parece más que evidente que este se encuentra en la ocupación que tenía el santo promovido por España en sus dominios, y era más que notorio, dados los atributos que caracterizaban al santo: instrumental agrícola, como se ha dicho. No conforme con esto, los milagros consignados por la tradición cristiana debieron haber sido igualmente decisivos en la aceptación de los naturales, quienes, sabedores de la relación del santo con los campos y con el agua que era capaz de dar, debieron de ver en él a un mediador de las lluvias, semejante a los que en el pasado habían venerado sus ancestros. Nadie mejor que él, un santo labrador, era el más idóneo para regular su sustento. A él debían acudir para lograr su éxito.

Mas en este rastreo de las causas que habrían propiciado el origen de la devoción a san Isidro, no solamente encontramos que la oralidad y la figura del santo serían decisivos en este proceso, sino también el marco de la cele-

[2] Véase *Congregación de San Isidro*.

bración del santo. Festejado el 15 de mayo, debemos recordar que particularmente en el Altiplano Central y, por ende, en el valle de Toluca, las lluvias comenzaban en este mes, aunque a veces podían retrasarse. Conocedores de los prodigios del santo —y de su esposa—, para los indios no había la menor duda: a él había que pedirle la lluvia, si acaso esta no se presentaba en el mes que se le festejaba y que debía coincidir con la caída de las aguas pluviales, tan necesarias para los campos de cultivo.

El calendario agrícola es preciso. Si las aguas se retrasan, es decir, si pasa el mes de mayo totalmente y parte de junio, la cosecha de maíz se pierde, pues las plantas sembradas en marzo o abril no reciben a tiempo la lluvia, y no pueden crecer y en el Valle de Toluca se acostumbra sembrar después de la fiesta de san José, que es el 19 de marzo. Pero también, por otra parte, si la siembra se retrasa o si se hace demasiado temprano, las heladas de marzo y de noviembre pueden arruinarla totalmente. Por esta razón, los campesinos de esta zona saben muy bien que solo disponen de seis meses para obtener de la tierra el producto de su fruto y que la abundancia de la cosecha o su escasez, están íntimamente ligados al régimen de las lluvias. Todo esto lleva a que las lluvias y el santo que se considera que preside sobre ellas, sean objeto de especial veneración.

En este entramado, es evidente que los labradores del centro del virreinato eligieron a san Isidro como santo protector de sus campos y que, a pesar de no haber figurado necesariamente como titular de las poblaciones, lo celebraban como tal, pues las ayudaba en los momentos de crisis agrícolas. Actualmente, san Isidro continúa siendo un santo principal de algunos pueblos del Estado México, aunque no directamente en calidad de titular, ejemplo de ello ocurre en Toluca donde, después de san José, él es el patrono secundario, y en varios pueblos se le celebra con gran pompa, incluso mayores a las del patrono de la población (véase apéndice 1). La elección de él como santo principal supone la perpetuación de su culto desde la época novohispana: se le dedica un altar y, en algunos casos, una iglesia, se confecciona una imagen, se da renta fija para su fiesta y se nombran mayordomos. Además, pensamos que durante los siglos XVII y XVIII, en estas poblaciones trataron de adquirir reliquias de él, como sucedió en otras ciudades de la Nueva España, siendo el caso de san Hipólito en la ciudad de México, donde lograron obtener una reliquia del santo gracias a los buenos oficios de un ciudadano devoto e interesado, en 1571 (Ragon, 2002: 361-389).

Las antiguas ceremonias para la agricultura se han conservado en diversas comunidades hasta la actualidad, si bien han incorporado nuevos elementos y sustituido otros. El ejemplo más representativo es el culto a san Isidro Labrador en el municipio de Metepec; cabe aclarar que esta manifestación actual del culto es la culminación de la misma celebración religiosa en varios pueblos de la zona. Uno es el de Santa Ana Tlapaltitlán, donde inicia la festividad, continúa en la comunidad de San Mateo Otzacatipan (ambos pueblos fueron visitas de la ciudad de Toluca), después se va hacia los pueblos de visita de Metepec que son: San Francisco Coaxusco y San Felipe Tlalmimilolpan, entre otros, llegando, finalmente, a la cabecera de doctrina de Metepec. Sobre estas fiestas versan las siguientes líneas.

Festividad en honor a san Isidro Labrador en Santa Ana Tlapaltitlán

La festividad dedicada a san Isidro, en el pueblo de Santa Ana Tlapaltitlán, es una tradición que tiene más de 100 años celebrándose, según los vecinos del pueblo. Esta celebración es una de las más importantes, junto con la de la patrona del pueblo: la Señora Santa Ana.

Esta conmemoración llegó a ser muy importante, desde el siglo XVII en Santa Ana Tlapaltitlán hasta la actualidad, por ser el patrono de la agricultura y traer la lluvia. Como en la mayoría de los pueblos del centro de México, los habitantes de este lugar se dedicaron a la siembra de maíz, encontrando en san Isidro a un patrono de los campesinos que intercediera por ellos.

Lo primero que realiza la mayordomía encargada de la festividad de san Isidro, es la recolección de donativos para la fiesta en las casas del pueblo; estas donaciones varían, ya que algunas personas apoyan con dinero, otras obsequian premios para quienes participan en el paseo y algunos más dan gruesas de cohetes o comida.

Nueve días antes del 15 de mayo inician los festejos religiosos con una novena celebrada con misas a las siete de la mañana, después de cada celebración, los mayordomos obsequian atole, tamales, pan de dulce o algún otro alimento a los asistentes. El 14 de mayo se hace la reunión de imágenes en casa de alguno de los encargados de la fiesta. Los mayordomos y los integrantes de las diversas cuadrillas tienen la costumbre de "saludar al santo" durante todo el día; mientras llegan se les ofrece atole y tamales a todos los asistentes.

El 15 de mayo se realiza la misa en honor a san Isidro, la cual, por lo general, es al medio día. Cabe señalar que antes de que inicie la celebración salen las imágenes en procesión, desde la casa del mayordomo donde llegaron el día anterior, hasta la iglesia principal. Posterior a la solemnidad religiosa se hace la quema de cohetes toda la tarde y la población se prepara para el paseo del día siguiente.

El paseo de la agricultura, o "de los locos", como popularmente se le conoce, se lleva a cabo, siempre, el día domingo posterior al 15 de mayo. Este consiste en la participación de las cuadrillas, que van bailando y regalando tamales o "gorditas" de maíz, algunos van a caballo y otros a pie. Además, participan familias que llevan cuadros de san Isidro Labrador, elaborados con semillas o pintados y los pasean en bicicletas, camionetas, camiones, triciclos, automóviles y tractores. Durante el paseo destaca la imaginación que cada uno tenga en la elaboración de los cuadros, el adorno de los vehículos alegóricos y la vestimenta utilizada. Dentro del desfile hay diversas representaciones miniaturas de las milpas y de la iglesia de Santa Ana, con su patrono san Isidro Labrador. También desfilan los llamados "los locos", que son hombres vestidos de mujeres, niños, jóvenes y adultos con máscaras u otros disfraces.

En este paseo se presentan un sinfín de imágenes del santo, algunas de barro, otras de yeso, pero todas van adornadas, ya sea con papel picado o collares de panes y habas, que hacen referencia a la relación de este con la agricultura y el alimento. El paseo inicia en la iglesia principal, la población sale después de escuchar misa de mediodía y recorre las calles principales del pueblo hasta llegar a la iglesia de Santa María Nativitas, barrio de Santa Ana, ahí dan vuelta y regresan hacia donde salieron, para culminar con la premiación y la quema del castillo.

Este paseo es totalmente tradicional y propio de los pueblos de Toluca y Metepec, el pueblo de Santa Ana es de donde parte y de ahí se lleva a varios pueblos cercanos como Santa María Magdalena Ocotitlán, San Felipe Tlalmimilolpan, San Mateo Otzacatipan, San Pedro Totoltepec, San Lorenzo Tepaltitlán, y otros, culminando en el pueblo de Metepec. Ocho días después del 15 de mayo, se realiza el cambio de mayordomía y con esto concluye la celebración en honor a san Isidro Labrador en Santa Ana Tlapaltitlán.

Festividad en honor a san Isidro Labrador en Metepec

En la Nueva España, en el año de 1638, se empezó a difundir la devoción hacia san Isidro Labrador, y a partir de su introducción en Metepec, en las últimas décadas del siglo XVII creció el culto de este santo, pasando a un segundo término el patrono del lugar, san Juan Bautista. La elección se debió por su eficacia en resolver problemas agrícolas y por satisfacer sus necesidades, estableciendo un vínculo de identificación con los pobladores.

Actualmente, el 15 de mayo, en todas las iglesias de la doctrina, se celebra el día de san Isidro Labrador y, principalmente, en la parroquia de Metepec. Para la realización de la fiesta dedicada a este santo, los vecinos organizan cuadrillas, las cuales se integran por familias y amistades, y a su vez, estas se subdividen en mayordomos, capitanes y locos. El primer mayordomo es el encargado de organizar a los otros mayordomos. El capitán cumple una función similar, pero su participación es posterior, los locos son los que dan el toque alegre a la celebración, disfrazados de animales, hombres vestidos de mujeres a los que se les llama *tlacualeras,*[3] personajes de la política o artistas, entre otros.

La fiesta inicia el 15 de mayo y dura tres días, pero no consecutivos. En la madrugada, los mayordomos y locos van a las casas donde hay una imagen de san Isidro Labrador para cantarle las mañanitas. El dueño de la casa los recibe con música y cohetes. Por la mañana, los feligreses realizan una procesión en cada barrio y a las 12 horas todos se reúnen para escuchar una misa que se celebra en la capilla del Espíritu Santo o en la parroquia de San Juan Bautista. En esa misa se bendicen imágenes del santo y se le pide a Dios para que haya una buena cosecha.

Cuando termina la misa se regresa a la casa del anfitrión, donde se disfruta de un desayuno que consiste en tamales, atole, pulque, arroz y mole, acompañado por el mariachi o un grupo musical. Existen varias representaciones de san Isidro Labrador, estas pueden ser en madera, con semillas o en barro. Cabe recordar que entre las manifestaciones más antiguas de religiosidad popular está la procesión. Se trata de una expresión colectiva de devoción ligada al fervor de algún santo. La procesión puede haberse

[3] Representan a las mujeres que llevaban de comer a sus maridos durante la siembra y la cosecha, a las que se les denominaba *tlacualeras,* del náhuatl *tlaqualli* =comida o *tlaqualoa* = cocinero, que guisa o adereza la comida, tradicionalmente vestidas como indígenas: falda larga y blusa de colores chillantes, peinada con dos trenzas, lleva en su mano una canasta (Carrillo, 2006: 90-118).

formado como cortejo de fieles que acompañaban a las reliquias o imágenes de un santo, o bien, como especie de breve peregrinación comunitaria a un lugar concreto de culto con ocasión de una celebración. Según la costumbre, es el sacerdote quien abre el cortejo de fieles con algún elemento que puede ser una cruz o una estatua del santo venerado. En determinados lugares y ocasiones especiales, la procesión de una fiesta patronal se transformó en un día de salida al campo, dando origen a las romerías (españolas) o fiestas campestres en "compañía del santo" (Giorgi, 2005: 187).

Después del 15 de mayo la población espera la celebración del Espíritu Santo, a la que llaman el "Pentecostés chiquito". Esta fecha se rige por la Semana Santa, pues se celebra 50 días después de esta, se trata de una fiesta movible. Es el segundo día de la fiesta, cuando se lleva a cabo el tradicional Paseo de San Isidro o de la Agricultura. En el paseo culmina la peregrinación que recorre los pueblos vecinos de Metepec, que como ya mencionamos, inicia el día 15 de mayo en Santa Ana Tlapaltitlán y recorre varios comunidades de la jurisdicción de las cabeceras de Toluca y Metepec.

Son dos días continuos de festejos para san Isidro, en los que mayordomos, capitanes y locos participan con devoción; lo visten con sus mejores atuendos y preparan las yuntas y carros motorizados para el desfile. Se reúnen en las casas donde está el santo y nuevamente el anfitrión les ofrece el desayuno; después, recorren las casas del barrio para recolectar la semilla. Una vez reunida la semilla, todos los vecinos se concentran en la plaza principal para el inicio del desfile, el cual es observado por los lugareños y turistas. Las casas se adornan con flores, arreglos de papel y con la tradicional alfarería de Metepec; los grupos musicales con su ritmo y los tronidos de los cohetes en el aire crean un ambiente tan especial que podría decirse que parece la realización de un ritual.

Son varias las horas que dedican al desfile, y cuando este termina, el santo se lleva a su casa. Es entonces cuando a mayordomos, capitanes y locos se les invita una merienda que ofrece el jefe de cada cuadrilla. El último día de la celebración, las cuadrillas visitan a los vecinos, mayordomos y locos quienes bailan la danza del maíz, mientras que esparcen las semillas a los pies del santo benefactor para que "ponga el agua y quite el sol", símbolo de buenos deseos para una cosecha abundante (Castro, 1999: 45-47).

Reflexiones finales

Como habrá podido percatarse el lector, existen distintas maneras de aproximarse al análisis de los fenómenos religiosos actuales, presentes en una diversidad de pueblos en México; quienes se han inclinado por el estudio de la Antropología, por ejemplo, podrán señalar que otra de las maneras de acercarse es por medio de la etnografía, es decir, consultando la voz de aquellos que son partícipes de estas expresiones. Por su parte, aquellos que se han inclinado mayormente por la Historia, señalarán también la necesidad de nutrir los estudios etnohistóricos de una interesante variedad de fuentes documentales y bibliográficas elaboradas en los siglos pasados a partir de la conquista hispana. Son diversos los caminos para estudiar las expresiones de los pueblos que manifiestan su religiosidad; aquí solo pretendí ofrecer un ejemplo.

En suma, y según lo hasta aquí apuntado, podemos advertir la notabilidad que, hasta el día de hoy ostenta san Isidro entre los pobladores del occidente del Estado de México. Destaca la vigencia de un culto que hunde sus raíces en el mundo virreinal y, otro tanto, en el mundo agrario de raíz mesoamericana, pues hasta hoy no le faltan a san Isidro los festejos en los cuales se le solicita su mediación por el sustento de quienes lo celebran. Desde luego, al margen de este motivo, la fiesta dedicada a san Isidro cumple con otros cometidos, pues favorece la socialización, además del adoctrinamiento en materia de creencias, valores y patrones de conducta. Asimismo, propicia que durante ella los pobladores externen su identidad vinculada con este santo, patrono de los campesinos.

Naturalmente, inmerso en la vida cotidiana de los indios, quienes estaban acostumbrados a interpretar la religión en función de sus necesidades e inquietudes, algunas de ellas agrícolas, y propiciar una relación con las fuerzas de la naturaleza —lluvias, fertilidad, etcétera—, san Isidro, su festejo y las peticiones realizadas a él, necesariamente debían estar inmersos en esta lógica agrícola. Él, mejor que nadie, era el más idóneo para propiciar el nacimiento del maíz que, sembrado meses atrás, ahora podría germinar por obra y acción de las lluvias de mayo, con las cuales principiaba la época de lluvias.

El culto popular hacia san Isidro, en la Nueva España, fue tan grande que originó, desde su inicio, la elaboración de imágenes en madera policromada, en retablos, altares, óleos sobre telas, impresiones coloreadas, grabado de metal, altos relieves, en las fachadas de las iglesias, óleos sobre láminas de cobre, estandartes, grabados, arte plumario, en hilo pegado, yeso, pintura

sobre tabla, hornacinas, retablos con semillas y otros. Un porcentaje considerable de estos trabajos es de muy alta calidad y es buscado por la gente de todas las clases sociales, por la importancia que tiene este santo que trae el agua (dentro de la creencia popular), elemento vital para los campos.

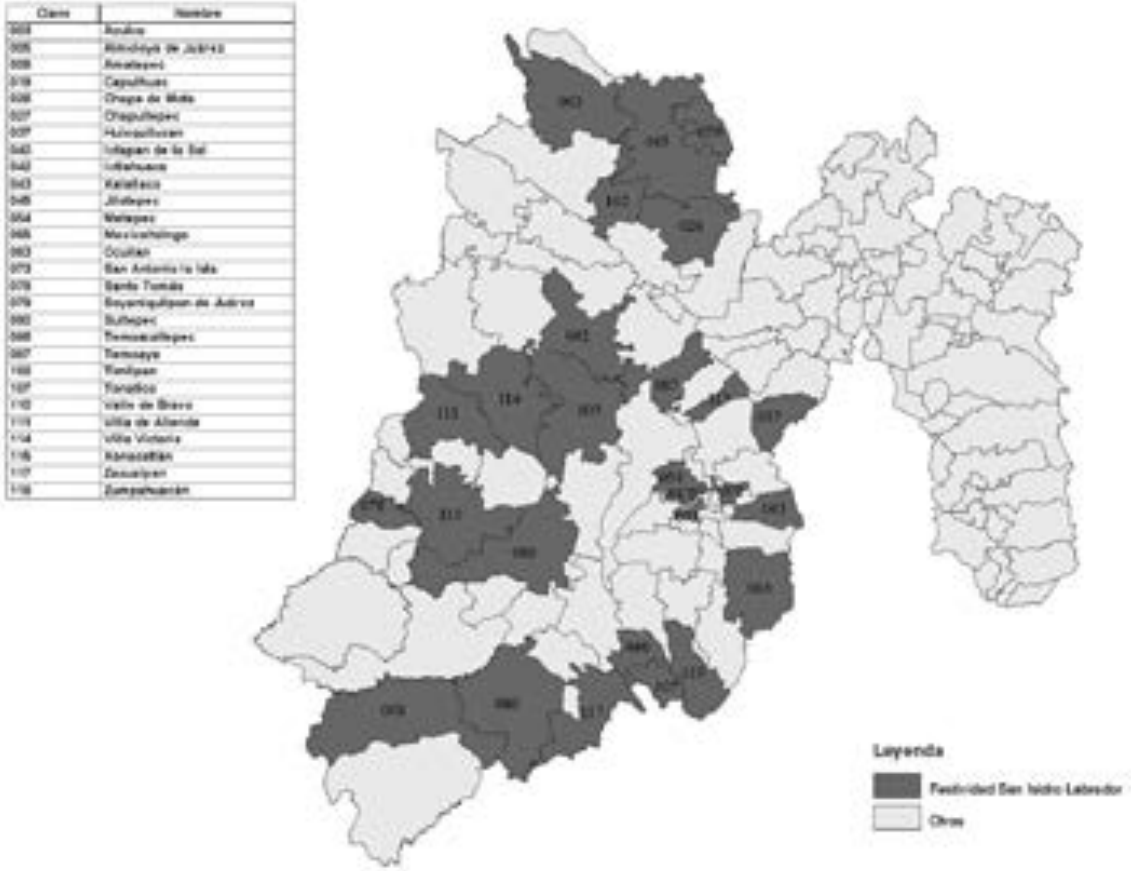
Asimismo, en la celebración en honor a san Isidro Labrador, encontramos que aunque no fue un santo que se colocara como patrón titular de un pueblo, fue bien recibido por los indios, ya que tenía una fuerte relación con las lluvias, elemento importantísimo para la agricultura. La celebración que promueve el culto a san Isidro Labrador se convierte en la identidad inicial de las nuevas comunidades indígenas y mestizas, que retienen y transforman a sus antiguos dioses y construye su visión del mundo.

Las comunidades agrícolas copiarían y alterarían creativamente la tradición española. Fue así como al llegar la devoción de san Isidro Labrador a su vida, lo convirtieron en su interlocutor básico, y se divierten con el recuerdo de su pasado y la tradición elemental de lo que ocurre en la fiesta, válvula de escape y portal de aquellas milenarias inquietudes agrícolas.

Apéndices

Apéndice 1

Mapa de las fiestas en honor a san Isidro en el occidente del Estado de México



Apéndice 2
Fiestas en honor a san Isidro en el occidente del Estado de México

	Fecha	*Lugar*
San Isidro Labrador	15 de mayo	Aculco
San Isidro Labrador	16 de mayo	Aculco
San Isidro Labrador	15 de mayo	Almoloya de Juárez
San Isidro Labrador	15 de mayo	Amatepec
San Isidro Labrador	15 de mayo	Atenco, San Mateo
San Isidro Labrador	15 de mayo	Capulhuac
San Isidro Labrador	15 de mayo	Chapa de Mota
San Isidro labrador	15 de mayo	Chapultepec
San Isidro labrador	15 de mayo	Coatepec Harinas
San Isidro Labrador	15 de mayo	Huixquilucan
San Isidro Labrador	15 de mayo	Ixtapan de la Sal
San Isidro Labrador	15 de mayo	Ixtlahuaca
San Isidro Labrador	15 de mayo	Jalatlaco o Xalatlaco
San Isidro Labrador	15 de mayo	Jilotepec
San Isidro labrador	15 de mayo	Metepec
San Isidro Labrador	15 de mayo	Mexicalcingo
San Isidro Labrador	15 de mayo	Ocuilan
San Isidro Labrador	15 de mayo	San Antonio la Isla
San Isidro labrador	15 de mayo	Santo Tomás de los Plátanos
San Isidro Labrador	15 de mayo	Soyaniquilpan
San Isidro Labrador	15 de mayo	Sultepec
San Isidro labrador	15 de mayo	Temascaltepec
San Isidro Labrador	15 de mayo	Temoaya

Apéndice 2 (*continuación*)

	Fecha	*Lugar*
San Isidro Labrador	15 de mayo	Timilpan
San Isidro Labrador	15 de mayo	Tonatico
San Isidro Labrador	15 de mayo	Valle de Bravo
San Isidro Labrador	15 de mayo	Villa de Allende
San Isidro Labrador	15 de mayo	Villa Victoria
San Isidro Labrador	15 de mayo	Xonacatlan
San Isidro Labrador	15 de mayo	Zacualpan
San Isidro labrador	15 de mayo	Zumpahuacan
San Isidro Labrador y Santa Clara de Montefalco de la Cruz	3 de mayo	Malinalco

Fuentes consultadas

Bibliografía

Butler, Albán (1991), *Vida de los Santos*, Madrid, Libsa.

Carrillo Fuentes, Lizbeth Gabriela (2006), *El desplazamiento del santo patrón San Juan Bautista por el culto popular a San Isidro Labrador en Metepec,* tesis de licenciatura, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

Castro Orozco, Olivia (1999), *Metepec. Monografía Municipal*, México, Gobierno del Estado de México-Asociación Mexiquense de Cronistas Municipales, A. C.

Giorgi, Rosa (2005), *Símbolos, protagonistas e historia de la Iglesia,* Barcelona, Editorial Electa.

Giorgi, Rosa (2006), *Santos. Día a día entre el arte y la fe*, 2ª ed., Toledo, España, Everest.

Ragon, Pierre (2002), "Los Santos Patronos de las Ciudades del México Central", *Historia Mexicana*, vol. LII, núm. 2 (206), octubre-diciembre, pp. 361-389.

Recursos electrónicos

Congregación de San Isidro (2010), *Real, muy ilustre y primitiva Congregación de San Isidro de los naturales de Madrid,* Madrid, sitio web disponible en: <https://www.congregacionsanisidro.org/san-isidro> (consulta: 08/11/10; actualización: 24/08/20).

Religiosidades e identidades colectivas en México. Siglos XVI al XXI, se terminó de imprimir en el mes de septiembre de 2021 en los talleres de Grupo López Maynez, S.A. de C.V., ubicados en 16 de Septiembre núm. 116, col. Lázaro Cárdenas, Metepec 52148, México, con teléfono 722 215 21 90.

La presente edición, sobre papel cultural de 90 g para los interiores y cartulina sulfatada de 10 pts. para el forro, constó de 300 ejemplares más sobrantes para reposición.

A pesar de los múltiples esfuerzos realizados tanto en el pasado como en el presente por parte de la Iglesia católica para lograr la unificación de su feligresía en torno de un sistema monolítico de creencias, prácticas y valores, el proceso histórico de nuestro país ha demostrado con creces la imposibilidad de lograr tal cometido. En su lugar, la heterogeneidad multiétnica, los contextos y las circunstancias, la diversidad de pensamiento y la complejidad de las sensibilidades colectivas han derivado en la configuración de fenómenos de largo aliento que por comodidad conceptual enmarcamos en la noción de religiosidades, junto con su expresión más conspicua: las identidades.

El presente libro da cuenta de este fenómeno. Las diez propuestas aquí reunidas son producto de la reflexión de especialistas en alguna parcela del amplio espectro de las religiosidades e identidades del antiguo régimen a las expresiones contemporáneas, pasando por el no menos enigmático siglo XIX. La primera parte se ocupa de explicar la configuración de algunas devociones novohispanas, entre ellas a la Inmaculada carmelitana, a Santiago apóstol, o a una pléyade de santos venerados en capillas y oratorios de la ciudad de México. Lo común a todos ellos es la presencia omnipotente de las autoridades eclesiásticas con la finalidad de evitar herejías y prácticas heterodoxas que desvirtúen el sentido del mensaje original que se pretendía difundir entre la feligresía novohispana.

Los capítulos de la segunda parte del libro centran su interés en el examen de cómo los sectores populares novohispanos y decimonónicos vivieron su religiosidad, recurriendo a la veneración de ciertas imágenes para mitigar sus temores, sobresaltos, pasiones o aversiones, en un contexto incierto provocado por el temor a la muerte inminente, el portento inesperado, el mal temporal, los accidentes, las enfermedades o los peligros de la vida en el campo.

En la tercera sección se incluyen tres estudios que tienen como objetivo común llamar la atención de los estudiosos de los fenómenos religiosos contemporáneos, para aventurarse en la formulación de nuevas interpretaciones sobre cómo las devociones emergentes, entre ellas a san Juan Diego, o las de antigua data como san Isidro Labrador, o los hábitos y prácticas metafísicas de los nahuas pasados y presentes, buscan ante todo la cohesión identitaria de sus seguidores.

Acceso Abierto

EL COLEGIO MEXIQUENSE a.c.
publicaciones

ISBN 978-607-8509-81-2
9 786078 509812